

مشكلات

فلسفية

٨

مشكلة البنية



تأليف

الدكتور زكريا إبراهيم

مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي (الغزالة)

مشكلة البنية

مشكلات فلسفية

(٨)

مشكلة البنية

أو أضواء على "البنائية"

بقلم
الدكتور زكريا إبراهيم

ملتزم الطبع والنشر

مكتبه مصر
٣ شارع كامل صدقي "المنارة"
سميد جودة السحار وشركاه

دار مصدر للطباعة

٣٧ شارع كامل صدقي

الإهداء

... إلى أبنائي طلاب جامعة محمد الخامس
بالبطاط عامة ،

... وإلى أصدقائي خريجي قسم الفلسفة بكلية
الآداب ، فوج عام ١٩٧٥ خاصة ،

... إلى هؤلاء وأولئك أقدم هذا العمل المتواضع
اعترافاً مني ببعض أفضال المغرب على ، وتأكيذاً
لوحدة الثقافة العربية في المشرق والمغرب على السواء

المؤلف

« ٠٠٠ الأنا : طفل الفلسفة المدلل الذى لا يحتمل ! جاء
ليشغل مكان الصدارة فوق خشبة المسرح الفلسفى ، فوقف بذلك
حجر عثرة في وجه كل عمل جدى ، نتيجة لرغبته المستمرة في
الاستئثار وحده بكل انتباه ٠٠٠ » !

كلود ليفى - اشتراوس

« اذا كان ثمة شىء لا يرقى اليه الشك بأى حال من الأحوال ،
فهو أن الانسان لا يمثل البتة أقدم ولا أدوم مشكلة طرحت على
المعرفة البشرية ٠٠٠ فلم يكن الانسان هو المحور الأوحد الذى
طالما ظلت المعرفة تصوم حوله وحول أسرارهِ بتلك الصورة
الغامضة المبهمة ، أو على ذلك النحو المستمر الدائب ٠٠ والحق
أن الانسان اختراع جديد يظهرنا علم الآثار (الأركيولوجيا)
- بكل سهولة - على أنه يرجع الى عهد حديث ، وأنه قد يصل
- فى مستقبل قريب - الى نهايته المحتومة ٠٠٠ » !

ميشيل فوكوه

« أنا افكر حيث لا أوجد ، وبالتالي فاننى موجود حيث لا افكر .
٠٠٠ أجل ، فانه هيهات لى أن أوجد حيث لا أكون سوى مجرد
العوبة في يد فكرى » !

جاك لاكان

« إن التاريخ مسيرة ، ولكن بدون ذات ٠٠٠ » !

لويس التوسير

« ٠٠٠ ان ما صنعوه بالانسان لهو تلك البنيات والمجاميع
الدالة التي تدرسها العلوم الانسانية . وأما ما يصنعه الانسان ،
فهو التاريخ نفسه ، أو هو التجاوز الواقعي لتلك البنيات ، في
صميم الممارسة الشمولية ٠٠٠ » .

جان بول سارتر

« ٠٠٠ ان الفلاسفة ليتحدثون فيما بينهم ؛ وهم يتحدثون عن
الناس ؛ ولكنهم لم يعودوا يتحدثون الى الناس ٠٠٠ » .

ميكل دوفرن

« ٠٠ ما كانت البنيات لتقتل الانسان أو تقضى على أنشطة
الذات ٠٠٠ » !

جان بياجيه

تقدير

« البنية » : « La Structure » (بألف لام التعريف) ! صاحبة
الجلالة « البنية » ! سيدة العلم والفلسفة رقم واحد ، بلا منازع ،
ابتداء من سنة ١٩٦٦ حتى اليوم ، وربما فى المستقبل القريب
أو البعيد ، أيضا ! ٠٠٠ قفزت - على حين فجأة - من مؤخرة
الصفوف ، لكى تجيء فتحتل - فى أقل من عشر سنوات - مكان
الصدارة بين مفاهيم الفكر الحديث ٠٠ ! وبعد أن كان الفلاسفة
حتى عهد قريب - لا يتحدثون الا عن « الوجود » ، أو « الذات » ،
و « الانسان » ، و « التاريخ » أصبحوا الآن لا يكادون يتحدثون
الا عن « البنية » ، و « النسق » و « النظام » ، و « اللغة » . وهكذا
عرفت ضفاف السين - فى السنوات ما بين عام ١٩٦٠ ، وعام
١٩٦٦ - مولد نزعة فلسفية جديدة ، أطلق عليها اهل الحى
الخامس والحى السادس من أبناء العاصمة الفرنسية اسم
« **البنوية** » ! وعلى حين أعلن نيتشه - فى نهاية القرن الماضى -
« **موت الآله** » ، جاء فلاسفة البنوية - فى هذا العصر - لكى
يعلنوا « **موت الانسان** » ، أو لكى ينادوا - على أقل تقدير - بأن
« الموجود البشرى هو الآن فى النزع الأخير » ! وكان طبيعيا - فى
عصر احتضار الانسان - أن تظهر فى آفاق جمهورية البشر ، التى
أصبح المثل الأعلى فيها هو « **الربوط** » Robot أو « **الانسان**
الآلى » ، « **الوهية** » جديدة تتناسب مع روح هذا العصر ، فكان
أن قامت « **البنية** » ، لكى تعلن أنها هى وحدها « **الهنا الأعلى** » !!
ولم تلبث كلمة « البنية » أن أصبحت « **تقليعة** » ، أو « **موضة** » ،
أو أن شئت فقل « **بدعة** » ، يتحمس لها كل الفرسان ، ويتغنى
بذكرها الركبان ، ويتردد اسمها على كل لسان ! أجل ، فإن
« البنية » لم تعد مجرد مفهوم علمى أو فلسفى يجرى على أقلام
علماء اللغة ، وأهل الأنثروبولوجيا ، وأصحاب التحليل النفسى ،
وفلاسفة « **الابستمولوجيا** » ، أو المهتمين بتاريخ الثقافة فحسب ،
بل هى قد أصبحت أيضا « **المفتاح العمومى** » : *passee - partout* ،
الذى يهيب به رجل الأعمال ، والنقابى ، وعالم الاقتصاد ،
والمربى ، والنحوى ، والناقد الأدبى ، والمخرج السينمائى .

ورجل الاعلام ، والقصاص ، ومصمم الأزياء ، والمهتم بشؤون الطهو ٠٠٠ الخ ! ولا شك أن كل هذه « التطبيقات » التي عرفها منهج « التحليل البنوي » ، هي التي جعلت من « البنية » كلمة واسعة ، فضفاضة ، لا تكاد تعنى شيئاً ، لأنها تعنى كل شيء ! أستغفر الله ! ، فما كان لكلمة « البنية » أن تصبح « غير ذات موضوع » ، وهي الكلمة السحرية التي تحوى من المعانى ما لا حصر له ، حتى لقد قيل عنها انها « لفظ متعدد الدلالات polysémique صحيح أن البعض قد وضع هذه الكلمة جنباً الى جنب مع غيرها من الكلمات الأخرى الذائعة ، ذوات المعانى المتعددة ، من أمثال كلمات « الثقافة » ، و « العمل » ، و « القيمة » ، و « الاشتراكية » ، وما الى ذلك ، ولكن من المؤكد أن كلمة « البنية » تتجاوز في غموضها ولبسها كل هذه الكلمات ! ومع ذلك ، فانه على الرغم من أن هناك « موضحة » سائدة قد أصبحت تفرض على الكاتب أن يستخدم - بحق أو بغير حق ، في موضعها أو في غير موضعها - كلمة « البنية » التي تحمل طابع « العصرية » ، الا أنه ربما كان السر في رواج هذه الكلمة (التي كادت تصبح كالعملة المسوحة لفرط تداولها) هو شعور الانسان المعاصر بالحاجة الى الامساك بوحدة الواقع (التي كاد التعقد أن يمزقها) ! والحق أن لفظ « البنية » يحمل في تضاعيفه تحقيق حلم العقل البشرى الذى طالما حاول وضع اليد على « الموضوع » من أجل احتباسه في شبك نظامه العقلى ، وكان « البنية » نفسها هي تلك « الوحدة » الجديدة التى تضمن للعقل فهم الواقع والتأكد منه والسيطرة عليه من جهة ، واشباع حنينه الى النظام الأولى المفقود من جهة أخرى ! ولا شك أن « البنية » - كما سنرى في ثنايا هذا البحث - ليست مجرد تعبير عن ذلك « الكل » الذى لا يمكن رده الى مجموع أجزائه ، بل هي أيضاً تعبير عن ضرورة النظر الى « الموضوع » على أنه « نظام » أو « نسق » ، حتى يكون في الامكان ادراكه أو التوصل الى « معرفته » . ولعل هذا هو السبب فيما ذهب اليه بعض النقاد من أن وراء « البنوية » ابستمولوجيا خفية تحلم بضرب من « الوضعية الجديدة » !

ولكن ، ماذا عسى أن تكون هذه « الوضعية الجديدة » التى تجعل من « البنوية » طلاقاً بائناً مع كل فلسفة ٠٠؟ وهل من الصحيح

أن مفهوم « البنية » يمثل « قطيعة ابستمولوجية » مع كل « فلسفة » .
تتخذ نقطة انطلاقها من « الذات » أو « الكوجيتو » ؟ هذا ما يريد عليه ليفي اشتراوس - شيخ البنيويين المعاصرين - بقوله أنه لا بد لنا من أن ندير ظهورنا لكل ما هو « معاش » *vécu* ، من أجل التوصل الى فهم « الواقع » : *le réel* . ومن هنا فان ليفي اشتراوس يرفض كلا من الفنونولوجيا ، والوجودية ، نظرا لأن كلا منهما تسلم بوجود « استمرار » أو « اتصال » بين « المعاش » و « الواقعي » ، في حين أنه لا سبيل الى بلوغ « الواقع » - فيما يقول زعيم البنيوية الأنثروبولوجية - اللهم الا انطلاقا من عملية تنحية « المعاش » (حتى لو اقتضى الأمر - من بعد - معاودة ادماجه في نسق موضوعي يكون قد تم تطهيره من كل شوائب النزعة الوجدانية) . وأما السر في رفض ليفي اشتراوس للوجودية - بصفة خاصة - فهو يرجع الى أنها لا تمثل في نظره تفكيراً مشروعاً ، إذ أنها من جهة تظهر ضرباً من التواطؤ مع أوهام الذاتية ، كما أنها من جهة أخرى ترقى ببعض الاهتمامات الشخصية الى مستوى المشكلات الفلسفية . وعلى العكس من ذلك ، نجد ليفي اشتراوس يشيد بكل من « التحليل النفسي » و « التحليل الماركسي » (جنباً الى جنب مع « الجيولوجيا ») ، مؤكداً أن منهج هذه الدراسات العلمية الثلاث يقوم أولاً وبالذات على نوع خاص من الفهم ، ألا وهو ذلك الذي يرد نمطا من الواقع الى نمط آخر ، معتبرا أن « الواقع الحقيقي » لا يمكن أن يكون هو « الواقع الظاهري » (المباشر) ، وأن من شأن طبيعة « الحق » أنها لا تتجلى الا من خلال ذلك الجهد الذي تبذله في التهرب منا والتحامى عنا ! ولهذا نجد ليفي اشتراوس يقيم تعارضاً بين « محسوس » السطح الظاهري ، و « معقول » النظام الخفي ، لكي يضيف على هذا « المعقول » صفة « الحقيقي » ، مؤكداً في الوقت نفسه ضرورة الوصول الى « عقلانية بنيوية » ، تكون بمثابة « عقلانية فوقية » !

والحق أن « بنيوية » ليفي اشتراوس - في أصلها - إنما هي محاولة علمية من أجل القيام بحفريات جيولوجية في أعماق التربة للحضارية ، بدلا من الاقتصار على تقديم وصف جغرافي سطحي لبعض ربوع الثقافة البشرية . وليس الجديد في هذه

« الحفريات » هو رفض كل من المنهج التاريخي الثقافي من جهة والمنهج الوظيفي من جهة أخرى ، وإنما الجديد هو استخدام منهج « التحليل البنوي » من أجل الكشف عن أصالة « الاتنولوجيا » بوصفها علما يزيح النقاب عن الطبيعة اللاشعورية للظواهر الجمعية . ولا شك أن زعيم الحركة البنوية الأنثروبولوجية مدين بهذا المنهج - كما اعترف هو نفسه - لعلم « اللسانيات » عموما ، و « علم الأصوات » (أو الفونولوجيا) عند تروبتسكوى (Troubetzkoi) بصفة خاصة . والواقع أن « علم الأصوات » قد لعب - بالنسبة الى العلوم الاجتماعية - نفس الدور التجديدي الذي لعبته الفيزياء النووية بالنسبة الى مجموع العلوم الدقيقة . وقد حاول تروبتسكوى تحديد هذه الثورة المنهجية التي جاءت بها « الفونولوجيا » ، فحصرها في المبادئ الأربعة التالية (التي يقوم عليها المنهج الفونولوجي كله) ألا وهي : -

أولا : لا يهتم علم الأصوات بدراسة الظواهر اللغوية الشعورية

بل هو يهتم بدراسة البنية السفلية اللاشعورية .

ثانيا : لا يدرس علم الأصوات « الحدود » - منفصلة - ، بل هو

يدرس « العلاقات » القائمة بين الحدود .

ثالثا : ترى « الفونولوجيا » أن ألعاب هذه « العلاقات الضرورية »

(من ضروب تقابل وأشكال تنظيم) تؤلف « نسقا » صارما

محكما .

رابعا : لا يسير هذا العلم على نهج تجريبي ، انطلاقا من وقائع

ملاحظة ، بل هو يسير على نهج منطقي استنباطي ، انطلاقا

من نموذج قد تم تركيبه (أو انشاؤه) ؛ مما يسمح له

بالوصول الى قوانين عامة .

ولم يتردد ليفي اشتراوس في تطبيق هذا « النموذج

الفونولوجي » على الوقائع الاجتماعية ، واثقا من أنه لا بد

« لعلم اللسان » من أن تكون مثالا يحتذى من جانب سائر العلوم

الاجتماعية الأخرى ، ومدركا في الوقت نفسه أنه لا بد للبنوية

من أن تجيء فتحل محل « النزعة الذرية » atomisme ، خصوصا

بعد أن ثبتت خصوبة « الفرض البنوي » في مجال فهم الكثير من

الظواهر اللغوية والأنثروبولوجية .

وهذا ميرلو بوننى نفسه (أحد أعلام الوجودية الفرنسية) يكتب فى مقال له تحت عنوان : « من موس Mauss الى كُتود ليفى اشتراوس » فيقول : « ان هناك نظاما عقليا بأكمله قد أخذ يتحدد بظهور مفهوم « البنية » : ذلك المفهوم الذى يلاقى اليوم من النجاح فى كافة المجالات ما يدل على أنه يشبع حاجة عقلية هامة (من حاجات عصرنا) ٠٠٠ ولا غرو ، فان البنية لتكشف أمامنا طريقا جديدا ينادى بالفكر البشرى عن محور « الذات والموضوع » الذى طالما هيمن على الفلسفة ابتداء من ديكرت حتى هيجل ٠٠ » . ولا يجد بارت Barthes مانعا من التسليم مع ميرلو بوننى بأن « البنيوية » قد فتحت أمام الفكر البشرى المعاصر أفقا جديدة ، ذات أبعاد واسعة . ولكنه يذكرنا بأن السر فى هذا الفتح الكبير الذى جاءت به « البنيوية » هو أنها قد أصبحت بمثابة « اللغة الشارحة لكل حضارتنا المعاصرة » .
والحق أن انسان القرن العشرين قد بدأ يعرف ذاته - ان لم نقل يعرفها - بأنها مجرد « بنية » . وأنه هو نفسه « انسان دال » homo significans ، أو أنه « صانع المعانى » وربما كانت كل قيمة البنيوية انما تنحصر فى كونها تفسح المجال أمام تساؤل علمى جديد يطرحه المفكر على العالم . ولكن بلغة تنطوى على تغيير جذرى عميق فى صميم معايير المعرفة . وبيت القصيد هنا أن « البنيوية » تشدد على عملية « الصناعة » ، لا على « المعانى » نفسها ! ومهما يكن من ضيق الكثيرين بهذا الاهتمام الكبير الذى أصبحت « اللغة » تحظى به على يد « البنيويين » . وغيرهم من مفكرى هذا العصر . فان الذى لا شك فيه - كما يقول بارت مرة أخرى - هو أنه « ما يزال علينا أن نستكشف عالم اللغة ، على نحو ما نستكشف الآن عالم القضاء وربما أصبح هذان الكشفان هما أهم سمة يتميز بها عصرنا ٠٠ » . ولا نزاع - اليوم - فى أن « البنيوية » قد أصبحت بالفعل أكثر الحركات الفكرية المعاصرة وعيا بالطابع اللغوى لشتى المنتجات الصناعية للانسان . لدرجة أنها هى وحدها اليوم - فيما يقول بعض دعايتها - التى قد تستطيع إعادة طرح مشكلة « الطابع اللغوى للعلم » ، واية ذلك أن الموضوع الذى أخذت « البنيوية » على عاتقها الاهتمام بالبحث فيه ، انما هو « اللغة » (كل لغة) ، ومن هنا فقد استحوالت.

« البنيوية » - أن من حيث أرادت أو من حيث لم ترد - الى « لغة شارحة لحضارتنا » (أو أن شئت فقل « ميتا - لغة » :

méta - langage للثقافة المعاصرة) - ولكن هذا لا يمنع بعض البنويين أنفسهم من التسليم بأنه لا بد لهذه المرحلة نفسها من أن تتجاوز - ان أجلا أو عاجلا - نظرا لأن هذا التعارض بين « لغة موضوعات » و « لغة شارحة » (أو « ميتا - لغة ») لا بد من أن يخضع - فى خاتمة المطاف - لذلك النموذج الموروث من قديم الزمان ، ألا وهو « نموذج علم بغير لغة » !

بيد أننا حتى لو سلمنا مع بارت بأنه لا بد من أن يأتى يوم يصبح فيه « التحليل البنوي » نفسه مجرد « لغة » من « لغات الموضوعات » ، تفتقر بدورها - هى الأخرى - الى « لغة شارحة » ، أو الى « نسق » أعلى منها يتكفل بتفسيرها ، فإن هذا لن يمنعنا من القول بأن « البنيوية » - فى الوقت الحاضر - تمثل مرحلة ضرورية هامة من مراحل سير العلوم الانسانية ، ان لم تقل من مراحل تقدم الوعى البشرى نفسه ! صحيح أن تحول « البنيوية » الى « موضوعة فكرية » قد أفسد على أصحابها الشيء الكثير (مع العلم بأنه ليس المهم فى « الموضوعة » أن تناصرها أو أن تهاجمها ، بل المهم أن تتحدث عنها) ، ولكن من المؤكد أنه لم يعد فى وسع مؤرخ الفكر المعاصر فى الربع الأخير من القرن العشرين أن يتجاهل هذه الحركة التى ملأ أنصارها وخصومها الملايين من الصفحات ، ان فى مدحها والاشادة بها ، أو فى ذمها والانتقاص من قدرها ! ولعل أسوأ ما تعرضت له « البنيوية » فى الأيام الأخيرة هو ولىع الكثيرين من أدعياء العلم والفلسفة بأقحام كلمة « البنية » - فى مناسبة وفى غير مناسبة - حتى لقد أصبح فى الكثير من الاستعمالات المعاصرة لهذه الكلمة « إيهام » أو « تعمية » ، وكان فيها من « السحر » أكثر مما فيها من « علم » ، أو كأن هؤلاء الأدعياء يجهلون تماما أن « البنية » لا « توجد » بالفعل فى صميم « الأشياء » ، وانما هى مجرد « فرض » يستخدمه العلماء كأداة ناجعة للبحث !

ويتساءل بعض النقاد - حتى منذ الآن - عن مستقبل البنيوية ، فلا يكاد يتصور قوم منهم أن يكون لمثل هذه الحركة التى تعلن « موت الانسان » ، و « موت الذات » ، و « موت التاريخ » ، بل

و « موت الفلسفة » نفسها ، أى شأن يذكر فى الحضارة البشرية القبلية ؛ بينما يرى آخرون أن « البنيوية » حركة علمية ذات دلالة فكرية هامة ، فهم لا يمكن أن تختفى فى مستقبل قريب أو بعيد ، اللهم الا اذا تنكر الفكر البشرى لكل محاولة جادة من أجل فهم الأعماق الخفية اللاشعورية للرمزية البشرية ! وعلى الرغم مما يزعمه البعض من أن « البنيوية » دعوى مادية ، ميكانيكية ، تستعيز عن « الانسان : صانع التاريخ » بعبارة : « **الـهـو الذى يعمل** » ، وتحل محل « الحدث » مفهوم « النسق » (أو « النظام ») . وتستبدل بـ « التغير » فكرة « التأليفات الباطنية » ، ظنا منها بأنها تستطيع – عن هذا الطريق – تجاوز المزالق والمآزق التى وقع فيها فلاسفة التاريخ ، وأصحاب الميتافيزيقا ، الا أن النجاح الذى أحرزه بعض الباحثين البنيويين فى الكثير من ميادين العلوم الانسانية قد أقام الدليل القاطع على أن التفكير البنيوى قادر على خلق « العقلانية » فى العديد من المجالات التى لم تكن بعد قد عرفت مثل هذا التنظيم الفكرى . ومهما اختلفنا مع بعض البنيويين القائلين بأن ثمة قواعد سلوكية أقدم من التاريخ ، وأوسع (أو أشمل) من الاضطراب السطحي للأحداث . فإن هذا الاختلاف لن يمنعا من التسليم مع بعض مؤرخى الفكر المعاصر بأن « البنيات » التى يقترحها بعض الباحثين البنيويين (وعلى رأسهم ليفى اشتراوس) تتكفل فعلا بتفسير عدد أكبر من الظواهر (بالقياس الى الكثير من المناهج العلمية السابقة) . ولماذا لا نمضى الى حد أبعد من ذلك فنقول انه على الرغم من كل تحفظ قد نبديه بازاء حملات بعض البنيويين ضد « النزعة الانسانية » ، أو ضد « الميتافيزيقا » ، أو ضد « فلسفة التاريخ » ، قاننا لا نظن أن تكون « البنيوية » مجرد « أداة ذهنية قد شاء المجتمع القمعى للجوء اليها من أجل تخليد نماذجها المتحجرة » ، وكأنما هى « ايديولوجيا » يصطنعها المجتمع « التكنوقراطى » لمواجهة دعاة الحرية ، والالتزام . والثورة . الخ ؟ ! صحيح أن خصوم البنيويين يقولون ان هذا النمط من أنماط التفكير لم يكن ليظفر بأى نجاح . لولا ضعف الاتجاه الوجودى من جهة ، وعقم الفلسفة الجامعية التقليدية (فى فرنسا) من جهة أخرى ، ولكن من المؤكد أن انتشار اية « موضة فكرية » لا بد من أن يكون

شاهدا على ما فى هذه « الموضة » من خصوصية فكرية تستجيب
لحاجات العصر !

فهل نقول مع بعض النقاد ان « البنيوية » هى لسان حال ذلك
الانسان المعاصر الذى لم يعد يؤمن بالفلسفة، ولكنه مع ذلك يأبى
الا أن يكون فيلسوفا ؟ ! ان أصحاب هذه الدعوى ليقررون أن
الكثيرين من المتشككين فى جدوى التفلسف لم يجدوا أمامهم
مخرجا آخر سوى الالتجاء الى « العلوم » ، من أجل البحث فيها
عن « نماذج » ، و « بنيات » ، و « مخططات » ، قد تسمع لهم
بالتخلص نهائيا من كل ميتافيزيقا . وما الاستغراق فى المباحث
اللغوية ، والاهتمام بدراسة الاقتصاد السياسى ، والانهمك
فى الاطلاع على بعض الملخصات فى نظرية المجاميع الرياضية ،
سوى مظاهر - بين أخرى كثيرة - لرغبة بعض المشتغلين
بالفلسفة فى التحرر من كل « ايديولوجيا » ، والعمل على التواجد
فوق أرض علمية صلبة لم يعد يشيع فى أجوائها عفن المثالية !
ولعل هذا هو السر - أو هكذا يقول أصحاب هذه الدعوى - فيما
أصبحنا نراه اليوم ، على صفحات الدوريات والمجلات ، من
أشكال وتخطيطات ذات طابع علمى جميل ، فضلا عن الصيغ
والمعادلات المشفوعة بعلامات الزائد والناقص ، الى جانب
الكثير من الرموز الرياضية الأخرى ؛ وكان كلمة « البنية » (بكل
ما تنطوى عليه من نماذج رياضية أو مضامين علمية) هى
« كلمة السر » (« افتح يا سمسم » !) الكفيلة بفتح كل أبواب
« العلم » الموصدة فى وجهه أو وجوه الفلاسفة ! ونحن نوافق
أصحاب هذه الدعوى على أن من بين المتحمسين للحركة البنيوية
جماعة من المتسمحين بأهداب العلم ، ممن وقع فى ظنهم أن
المعرفة الجادة هى طائفة من الاستعارات ، أو مجموعة من
الأشكال والعلامات ولكننا لا نظن أن يكون من العدل فى شيء
أن تؤخذ « البنيوية » بجريرة هؤلاء ، خصوصا أن من بين
أعلامها باحثين ممتازين أخذوا على عاتقهم - فى صبر وأناة -
أن يفضوا شفرات الطبيعة الطبيعية للاشعورية للظواهر الاجتماعية ،
وأن يكشفوا عن الطابع الرمضى للثقافة البشرية فى شتى صورها
وأشكالها .

صحيح أن مؤرخ الفكر المعاصر قد أصبح يلتقى اليوم بالكثير من الادعاءات العريضة والمزاعم المتبجحة - من جانب بعض أديعاء البنيوية - . ولكن كل هذه الآمال الكبرى التى يعلقها البعض على مستقبل الحركة البنيوية فى مضممار العلوم الانسانية ، لا يمكن أن تكون مجرد أحلام واهمة ليس ما يبررها . وإذا كان ريمون بودون Li. Brudon قد ختم كتابه النقدى الموسوم باسم ما جدوى مفهوم البنية ؟ « بفوله » . . انه ليس ثمة فائدة كبرى يمكن أن ترجوها مباحث علمية مثل علم الاجتماع أو الاقتصاد - ولا نقول النقد الأدبى - من وراء « البنيوية » وليس يكفى أن يعلن المرء أن موضوعه يمثل « كلا » أو أنه ينظر اليه على أنه « بنية » . حتى يصبح لهذا السبب عينه ipso facto أكثر معقولية . وحسبنا أن نتذكر أن هناك خمسة وعشرين قرنا - فى مضممار علم الأحياء - تفصل بين ما قد يصح أن نسميه باسم بنيوية أرسطو الفلسفية من جهة وبنيوية شرنجتون العلمية والسبرنيغيا : (lybernetique) من جهة أخرى . : فان من واجبنا ألا نجارى هذا الباحث فى تشاؤمه المفرط من جدوى استخدام مفهوم « البنية » فى الكثير من الدراسات . وأية ذلك أن استخدام مفهوم « البنية » . على المستويين النظرى والعملى . قد أصبح اليوم ضرورة علمية ملحة لا غناء عنها . وربما كانت كل قوة « البنيوية » انما تكمن - على وجه التحديد - فى هذه الضرورة الملحة . فضلا عما للبنية - بوصفها العامل المشترك بين مفاهيم « اللاشعور » . و « اللغة » . و « الثقافة » - من دور كبير فى حل مشكلة الحضارة الانسانية بصفة عامة . ولعل هذا ما عناد العالم اللغوى الفرنسى المعاصر بنفنست Benveniste حين كتب يقول : « ان المشكلة التى سيكون علينا - بالاحرى - أن نواجهها فى مستقبل قريب انما هى مشكلة اكتشاف الأساس المشترك لكل من اللغة والمجتمع ، والوقوف على المبادئ التى تتحكم فى هاتين البنيتين ، وذلك أولا وقبل كل شيء من خلال عملية تحديد الوحدات التى تقبل المقارنة فى الواحدة منهما والأخرى . والعمل على استخلاص ما بينهما من علاقات اعتماد (أو توقف) متبادل . . . ومعنى هذا أن « البنيوية » قد فتحت أمام العقل البشرى أفقا جديدة

لعل انساني كلى شامل ، ألا وهو : « علم التواصل العام » وهذا ما شرحه لنا ياكوبسون Jacobson فى كتابه : « مقالات فى علم اللغة العام » (الذى ظهر منه الجزء الأول سنة ١٩٦٣ ، بينما ظهر الجزء الثانى منه سنة ١٩٧٢) حين حاول أن يبين لنا كيف حدث - بشكل تدريجى - فى عالم الفكر اللغوى ، ضرب من التوسع أو الامتداد ، حتى لقد أصبح هذا التفكير اللسانى يكاد يستوعب كل علوم الانسان . وهنا نجد ياكوبسون يميز بين ثلاثة مستويات تدرجية متعاقبة : أولها مستوى علم اللغة (أو اللسانيات) الذى يهتم بدراسة التواصل من خلال الرسائل اللفظية ، وثانيها مستوى السيميوطيقا (أو السيميائيات) Sémiotique التى تدرس كل أنواع الرسائل كائنات ما كانت (بما فيها الرسائل اللفظية) ، ثم أخيرا الأنثروبولوجيا الاجتماعية والاقتصادية التى تعنى بالبحث فى التواصل بصفة عامة ، سواء أكان ذلك عن طريق الرسائل اللفظية أم عن طريق أى نوع آخر من الرسائل كائنات ما كان .

ولئن تكن « السيميوطيقا - كما لاحظ بعض النقاد - ما تزال بعد دراسة ناقصة لم تقطع أشواطا كبيرة على درب التقدم ، إلا أن من المؤكد أن تطبيق « المنهج البنوي » على هذه الدراسة يبشر بالكثير من النتائج المثمرة ، ان فى المستقبل القريب أو البعيد . ومهما يكن من غموض مفهوم « العلامة » : signe ، وصعوبة الاهتمام الى « البنية » فى مضمار الكثير من « العلامات » ، فإن الذى لا شك فيه هو أن علوم الانسان تفيد الكثير من وراء تلك الكشف التى يحققها اليوم أهل « السيميائيات » فى مضمار الأزياء ، والأساطير ، ووسائل الاعلام ، والنقد الأدبى ، وعالم الطهو ، وآداب المائدة ، الخ . وحتى لو سلمنا مع البعض بأنه ليس من حق أهل « البنوية » أن يعولوا كثيرا على نتائج « السيميوطيقا » ، فإننا لن نجد مقرا من الاعتراف بأن فى وسع « البنوية » الجادة أن تركز - بكل اطمئنان - الى نتائج « علم اللغة » من جهة ، وبعض نتائج « الأنثروبولوجيا » من جهة أخرى . فقد أثبت هذان العلمان إنهما أهل لكل احترام .

وأما فى مجال علم الاجتماع . فإننا نلاحظ أن مفهوم

« **البنية** » يشير في العادة الى التركيب أو البناء الذي يكون من انشاء الفكر العقلاني . وهذا هو السبب في أن دعاة **البنوية** الاجتماعية يأخذون على أنصار النزعة **الوظيفية** (كما سنرى من بعد بالتفصيل) نظرتهم **الواقعية** الى « الوظيفة » . وإذا كان أصحاب الاتجاه الوظيفي يستندون في كل منهجهم الى مسلمة أساسية مفادها أن المجتمع يكون « كلا » متسقا ، فإن أهل الاتجاه **البنوي** — على العكس من ذلك — لا يوحّدون بين « المجتمع » وبين « الكائن الحي » ، ولا يسلّمون بأن « الكيان الجماعي » هو عبارة عن « جهاز عضوي » ، بل هم يميلون الى اصطناع منهج (أو مناهج) « المنطق الرياضي » في النظر الى الظواهر الاجتماعية ، بدلا من الاستعانة بأدوات « **السيرنيطيفيا** » (على نحو ما تفعل النزعة الوظيفية) . والحق أن « الرياضيات » — اليوم — لم تعد مجرد أداة لصياغة الواقع الاجتماعي على نحو كمّي ، بل هي قد أصبحت جهازا منطقيا يعيننا على بناء « نماذج » ، وانشاء « بنيات » ، يكون من شأنها أن تساعدنا على إحالة العديد من المجالات التجريبية الى تشكيلات صورية . وعلى حين بقيت كلمة « **بنية** » — في كل من الفسيولوجيا وعلم النفس — مجرد مرادف لكلمة « **صورة** » (أو **جشطت**) ، مع التشديد على أهمية شبكة العلاقات القائمة بين العناصر ، مما يسمح بظهور أشكال جديدة من المعاني أو الدلالات ، نجد أن هذه الكلمة — في مضمار الدراسات الاجتماعية المتأثرة بعلم اللغة وعلم الأصوات العام — قد أخذت تنأى عن معاني « التنظيم » و « الوحدة العضوية » ، لكي تقترب من معاني « **المجموع** » و « **التأليف الرياضي** » . وهكذا أصبحت « **البنية** » — لدى بعض رجالات المدرسة الاجتماعية البنوية — أشبه ما تكون بـ **البنية الجبرية** « التي عرفها أحد علماء الرياضة المعاصرين بقوله : « **إنها مجموع يتألف من أية عناصر كائنة ما كانت ، ولكنها عناصر يتحد فيما بينها قانون أو قوانين تتحكم في صياغتها وتكوينها وشئتي عملياتها** » . وأما مجموع الشروط التي لا بد من توافرها في تلك العمليات ، فهي تؤلف ما اصطّلحنا على تسميته باسم « **أوليات** » أو « **بديهيات** » **البنية** » . ولكن المشكلة انما

تكنم - على وجه التحديد - فى أن أهل الدراسات الاجتماعية أنفسهم كثيرا ما يستخدمون كلمة « البنية » بمعنيين مختلفين (بون أن يفتنوا الى هذه الازدواجية) فنراهم - حيناً - يعنون بها « الانتظام » العضوى « للكل » ، ونراهم - حيناً آخر - يأخذونها بمعنى « النموذج » ذى النمط الرياضى . وقد يكون من بعض أفضال مفهوم « البنية » - على رجالات علم الاجتماع - أنه من المفاهيم العلمية الخصبة التى اذا استخدمها الباحث الاجتماعى بشئ من الدقة والصرامة (دون الاقتصار على اصطناع منهج التمثيل السهل الرخيص) ، فانه قد يجد نفسه بازاء أفق جديد يفتح أمامه بعيدا عن كل من الفلسفة الاجتماعية من جهة ، والدراسات الوصفية الانتوجرافية أو التعدادات الاحصائية من جهة أخرى ، وبذلك يشق الباحث طريقا وسطا بين الايدولوجيا من جهة ، والنزعة التجريبية من جهة أخرى . ولكن مفهوم « البنية » - مع ذلك - يثير الكثير من الاشكالات : نظرا لأننا حين نتصور « البنية » على أنها « النموذج العقلى الصورى » الذى لا تزيد العناصر فيه عن كونها مجرد تجليات له ، فأننا عندئذ نتعرض لخطر اذابة الواقع العيى فى ثنايا ضرب من « المنطق الاجتماعى » *socio - logique* . ولا شك أن مثل هذه النزعة الصورية فى النظر الى الواقع الاجتماعى تستهدف بالضرورة لمأخذ خطير ألا وهو اغفال مسألة « المعنى » (أو « المعانى ») ، فى حين أن الظواهر الاجتماعية بطبيعتها ظواهر بشرية ذات دلالة (أو دلالات) . وهذا هو السبب فى أن عالم الاجتماع البنىوى - اليوم - قد أصبح يقدم لنا دراسة علمية لا أثر فيها مطلقا لأية محاولة من أجل الفهم أو التفسير أو التأويل ، وكأننا قد أصبحنا بازاء مجرد « علامات » لا تعنى فى ذاتها أى شئ ، بل هى تكتسب كل دلالتها من القيم التى تمثلها داخل المجموع أو السياق ! وأما اذا قلنا عن « البنية » انها النتيجة المترتبة على المتضايقات المتعددة القائمة بين الوقائع ، فانها عندئذ لا بد من أن تفقد نوعيتها الخاصة . لكى لا تدع أمامنا مجالا للمجرد الوصف .

على أننا كثيرا ما ننسى - أو نتناسى - أنه ليس ثمة ضرورة تلزمنا باستخدام مفهوم « البنية » ، وانما كل ما هنالك أن هذا

الاستخدام قد يكون موافقاً أو ملاءماً ، خصوصاً حين يعترف الباحث بأنه لا يستهدف من وراء استخدامه لهذه الكلمة سوى العمل على ادراك ما فى الواقع الذى يحلله من « اتساق » ، فلا يجد مندوحة من افتراض وجود علاقات توقف (أو اعتماد) متبادل بين العناصر المتمثلة فيه ، دون أن يتمكن مع ذلك - فى معظم الأحيان - من تحديد القوانين التى تولد هذا الواقع نفسه . وهنا قد يتوافر لدى الباحث شعور ضمنى بما فى موضوعه من « وحدة نسقية » ، ولكنه يظل عاجزاً عن إبراز تلك الوحدة بشكل تصورى واضح ، ومن ثم فإن لغته « البنيوية » - فى هذه الحالة - تخفى من مظاهر الجهالة أكثر مما تكشف من معارف حقيقية : نظراً لأنها تشير الى أفق ما يزال بالنسبة اليه (على الأقل فى الوقت الحاضر) عسيراً بعيد المدل ، وإن كان وجه الخطورة فى الأمر أن عباراته قد توهم الآخرين بأنه قد بلغ هذا الأفق البعيد فى الواقع ونفس الأمر ! والحق أنه ليس فى تسمية أى موضوع باسم « البنية » ، أو فى مجرد الإشارة اليه على أنه يحمل « بنية » ، ما قد يخطوبنا الى الأمام ، على درب المعرفة ، حتى ولا خطوة واحدة ، ما دمنا لا نستطيع بعد أن نصوغ مفهوم بنيته . وآية ذلك - كما سنرى من بعد عند الحديث عن معنى « البنية » - أن أى شيء كائن ما كان - بشرط ألا يكون « عديم الشكل » : amorphe أصلاً - يملك بالضرورة بنية ، أن لم نقل بأن الشيء المختلط المركب نفسه - على الرغم من كل ما قد ينطوى عليه تعقيده من مظاهر عماء - لا بد من أن يكون له هو الآخر تنظيمه الباطنى . والفارق كبير بين أن نقول عن شيء ما أن له تنظيمه الباطنى الخاص ، وبين أن ننجح بالفعل فى تحديد قوانين ذلك التنظيم . ومن هنا فقد يكون من حقنا أن نتساءل : أترانا نزداد علماً - بحق - حين نتمكن من حصر عناصر « التوازن العرضى » (المؤقت) لبنية أى مجتمع ، أو حين نضع تلك العناصر بعضها الى جوار بعض ؛ معلنين أنها مترابطة فيما بينهما أوثق ارتباطاً ؟ ! أليس من المحتمل أن تكون بعض هذه العناصر حطاماً ميتاً لا قيمة له ، ولا حياة فيه ؟ ! وفضلاً عن ذلك ، ألا يحدث فى بعض الأحيان أن يجد المرء نفسه منساقاً الى أضواء طابع نسقى على « موضوع زائف » (أو « شئيه

موضوع ») ، مجرد أنه لم يتمكن بعد من تحديد معالته ، أو تعيين مكانه ، أو الوقوف على محتواه ؟ وفي هذه الحالة ، لا يستهدف البحث لخطر الربط بين عناصر لا تنتمي الى نظام واحد بعينه ، أو كما نقول بلغة الرياضنة الحديثة ، لا تقتسب الى مجموعة واحدة بعينها ؟ ٠٠ لقد فطن ليفي اشتراوس الى هذا الخطر ، فاشتراط - كمقدمة ضرورية لكل خطوة بنيوية يتخذها الباحث - أن يقوم أولا وقبل كل شيء بعملية تحديد دقيق للموضوع الذى يريد اخضاعه لمثل هذا التحليل . وأما التوسير فقد كان أكثر صرامة : لأنه تطلب بادئ ذى بدء ادخال الموضوع فى اطار مجاله الاشكالى ، أعنى داخل ذلك « النسق » الفكرى الذى يسمح ببناء مفهومه .

وهكذا نرى أن استخدام كلمة « بنية » بحسن نية ، لا يخلو أحيانا من مخاطرة ، خصوصا حين نكون بازاء علم لا يجد أمامه مقرا من الاعتراف (فى تواضع) بأن موضوعه ما يزال يند عنه - فى صميم نسيجه الباطنى - ، وأنه لا يملك بعد الأدوات النظرية التى تؤهله لادراك ذلك الموضوع على النحو المنشود . والواقع أن استخدام كلمة « بنية » - فى هذه الحالة - لن يكون سوى محض تعالم وادعاء ، أو هو - على أحسن تقدير - لن يكون الا استخداما لهذا اللفظ بطريقة سحرية ! وأخطر من ذلك أن يستخدم المرء هذه الكلمة ، حين يكون بصدد وقائع مركبة (معقدة) ، لا يملك استيعابها والاحاطة بها ، فيعمد الى احتوائها فى طلاس لفظية غامضة مختلطة بالضرورة ، لكى يخلص من كل ذلك الى استنتاج « مبدأ أولى » قابل للطعن حتما (وبصورة خطيرة) ، ألا وهو الزعم بأن لتلك الوقائع طابعا نسقيا ، تنظيميا . ولا شك أن المرء حين يقول عن أية واقعة أنها تمثل « نظاما » (أو « نسقا ») ، فإنه يرفع عنها كل « عرضية تاريخية » ، كما أنه يقضى فى الوقت نفسه على كل مبادأة حرة . ولكن ، اذا كانت بعض الموضوعات ، وبعض مستويات الواقع ، قابلة لمثل هذه المعالجة التبسيطية ، فهل لنا أن نستنتج من ذلك أن تكون هذه الطريقة فى البحث صالحة بالنسبة الى كافة الموضوعات الأخرى ؟ السنا هنا بلزاء ضرب من « الامبريالية » التى حتى وان كانت بحسن نية ، فإنها قد لا تخلو هى الأخرى من تجن على الواقع ؟

على أن هناك مجالا آخر لاستخدام كلمة « بنية » ، لعله أن يكون أدنى الى الوفاء بالمطلب المنشود من وراء الاستعانة بهذا المصطلح : فان « الجماعة » ، و « التنظيم الاقتصادي » ، و « موضوعات الآراء » ، وما الى ذلك ، تمثل موضوعات محددة نسبيا . ومن ثم فإنها تقبل الخضوع - بدرجة تختلف شدة وضعفا - لبدأ « التنسيق » أو « التنظيم » . والمقصود بهذه العملية التنسيقية وضع أو تحديد القواعد التي تخضع لها تلك الموضوعات فى سيرها الوظيفى ، وإبراز أو تمييز العلاقات التي تربط بين شتى عناصرها . وليس ما يمنع الباحث - حين يكون بازاء أمثال هذه الموضوعات - من أن يمضى الى حد أبعد من ذلك ، بحيث يضع نموذجا - أو نماذج - للعمليات الجارية على قدم وساق فى تلك انجالات . سواء أكانت تلك النماذج نماذج اجتماعية ، أم أشكالا تخطيطية ، أم نماذج سبرنيطيقية أم غير ذلك . ومثل هذه الموضوعات ، حين توصف بأنها « أنسقة » أو « تنظيمات » . فان كلمة « النسق » أو « النظام » هنا هى وحدها التي تبرر القول بان لها « بنيات » ، على اعتبار أن كلمة « بنية » هنا مرادفة لكلمة « نسق » . ولكن اذا كان البعض يحرص فى هذه الحالة على استخدام كلمة « بنية » ، فما ذلك الا بسبب القصد العلمى الذى يتردد صداه من خلال المطامح المتضمنة فى تضاعيف هذه الكلمة . والحق أنه ليس المهم أن نعد الى وصف تنظيم أى موضوع ، بل المهم أن نقوم بدعمه أو تأسيسه . ومعنى هذا أنه ليس يكفى أن نكتشف القانون الباطن لأى نسق أو نظام ، أو أن نقف على مجموع العلاقات أو المتضايقات القائمة بين عناصره . وانما ينبغى أيضا أن نتوصل الى الكشف عن القانون الذى يحدث (أو ينتج) هذا النسق . أو على الأصح ، ينبغى لنا أن نستنبط هذا النسق من نظرية افتراضية استنباطية ، اذ هنالك - وهنالك فقط - نكون قد وصلنا بالفعل الى مفهوم « البنية » . واذن فان هنالك ثلاثة مستويات مختلفة لتحقيق « البنية » : مستوى قصديا ، ومستوى نسقيا ، ومستوى بنائيا . ولكن الاستعمال الدقيق لهذا اللفظ لا يتم - فى الحقيقة - الا على المستوى الثالث ، حيث يصبح فى وسع الباحث اكتشاف قانون بناء المعطيات . وأما على المستويين الأول والثانى ، فاننا نجد

أنفسنا بازاء عمليتين مختلفتين تستلهمان مقصد « البنية » ، ولكنهما لا تصلان الى الهدف الحقيقى المنشود من وراء استخدام المنهج البنئوى . وعلى حين أننا على المستوى الأول . لا نكون الا بازاء « قصد » أو « نية » . نجد أننا على المستوى الثانى نعلن أن للموضوع الذى ندرسه « بنية » . بينما نحن نستطيع أن نقرر . على المستوى الثالث . أن هذا الموضوع هو نفسه « بنية » . وفارق كبير بين أن « يملك » الموضوع « بنية » . وأن يكون هو نفسه « بنية » ! وسنرى من بعد أن الانتقال من هذا المستوى الثانى الى المستوى الثالث الذى يمثل اللحظة البنائية الحقة ، انما يتم حين يتحقق للباحث الانتقال من أفق العناصر وعلاقاتها ، الى أفق تكوين « المخطط النظرى » الذى يمكن ابتداء منه استنباط تلك العلاقات . وهذه الطفرة انما تتم حين يتمكن الباحث من انشاء « النموذج » أو « النماذج » . انطلاقا من المعطيات نفسها ، ومتخيرا دائما أكثر النماذج بساطة . من أجل العمل من بعد على الاهتداء الى « المجموع البنائى » الذى ينتمى اليه ذلك النموذج . وبيت القصيد أن نأخذ فى اعتبارنا - منذ الآن - أنه ليس أمعن فى الخطأ من أن نوحده (مثلا) بين « البنية » و « الواقع الاجتماعى » ، فان كلا من « البنية » و « الواقع » يملك موجة طولية مختلفة ! وسيكون علينا - فيما يلى - أن نحاول إثارة « مشكلة البنية » على كافة هذه المستويات . حتى نضع بين يدى القارئ صورة دقيقة لتلك الحركة الاستمولوجية المعاصرة « حركة البنئوية » . التى قيل عنها بحق انها أحدثت أكبر ثورة كوبرنيقية فى مضمار العلوم الانسانية من جهة : وفى مضمار الفلسفة بوصفها الوعى الثقافى لأى مجتمع من جهة أخرى . والله ولى التوفيق ؟

زكريا ابراهيم

الرباط فى ٧ مارس سنة ١٩٧٦

مقدمة

فى الخمسينات - وعلى أعقاب الحرب العالمية الثانية - كان السؤال الدائر على كل لسان هو : « ما هى الوجودية ؟ » .
واليوم - وبعد مرور حوالى ربع قرن من الزمان - أصبح الشغل الشاغل لمثقفى هذا الجيل هو التساؤل : « ما هى البنيوية ؟ » .
وكما كان التساؤل عن « الوجودية » يقود أصحابه الى طرح سؤال آخر : « من هم الوجوديون ؟ » ، أو « من هم الجديرون بلقب وجوديين ؟ » ، فإن التساؤل عن « البنيوية » أيضا ، قد أصبح يقود أصحابه الى طرح هذا السؤال نفسه : « من هم البنيويون ؟ » ، أو : « من هم الجديرون بلقب بنيويين ؟ » .
بيد أننا ما نكاد نتساءل عن أعلام البنيوية ، حتى يبادر البعض الى الاعتراض على هذا التساؤل نفسه ، بدعوى أن « البنيوية فكر بلا مفكرين » ! ويتذكر المرء العبارة الماثورة التى تقول : « انه قد يكون هناك علم بلا علماء ، ولكن لا يمكن أن تكون ثمة فلسفة بلا فلاسفة ! » ، فلا يملك سوى أن يتساءل : « اذا كانت البنيوية فكرا بلا مفكرين ، فهل لنا أن نستنتج من ذلك أنها علم ، لا فلسفة ؟ » . واذا كانت البنيوية « علما » - أو حركة علمية - فما الذى حفز الفلاسفة (أو المشتغلين بالدراسات الفلسفية) الى الاهتمام بها كل هذا الاهتمام ؟ اليس من العجيب أن تلقى حركة علمية بحثة كل هذه العناية من قبل أرباب الفلسفة ؟ !

... الواقع أن الكثير من البنيويين - وعلى رأسهم العالم الأنثروبولوجى الفرنسى كلود ليفى اشتراوس - قد أعلنوا منذ البداية أن « البنيوية ليست بأى حال من الأحوال « فلسفة » ، وإنما هى مجرد « منهج » للبحث العلمى » وهذا جان بياجييه - عالم النفس السويسرى المشهور - يختتم كتابه القيم عن « البنيوية » بقوله : « قصارى القول أن البنيوية منهج ، لا مذهب ؛ وهى اذا اكتست طابعا مذهبيا ، فأنها لا بد من أن تقود الى كثرة من المذاهب » . ولكننا حتى لو سلمنا - مع بعض

دعاة البنيوية بأن حركتهم « منهج » لا « مذهب » : « علم » لا « فلسفة » ؛ فأننا سرعان ما نلتقى بباحثين آخرين - من أمثال كانجيلم - يشكون حتى في امكانية قيام « منهج بنيوي » ! . . . وهذا فرنسوا شاتليه نفسه - وهو من المتحمسين للبنيوية - يعرب عن رأيه بصراحة فيقول : « انه ليس ثمة مذهب بنيوي ، بل ربما كان في استطاعتى أن اذهب الى حد أبعد من ذلك فأقول انه ليس ثمة منهج بنيوي » ثم يستطرد بهذا الفكر الفرنسى فيقول : « ان السمة المميزة للفكر البنيوي - على نحو ما أعرفه - هي في الواقع حرصه الشديد على التزام حدود العلمية التامة » . وأما « البنيوية » - كمذهب - فهي في رأي شاتليه مجرد « اختراع ابتكره الراغبون في الانتقال من قدر البنيوية » ! ولهذا يقرر شاتليه - في آخر المطاف - أن « البنيوية هي أشبه ما تكون بحالة ذهنية مشتركة لا بد من العمل على اكتشاف السمات المميزة لها » .

والحق أننا لو أنعمنا النظر الى الاتجاهات الفكرية المتباينة التي نلتقى بها لدى كل من كلود ليفي اشتراوس ، وميشيل فوكو ، وجاك لاكان ، ولويس التوسير (وهم فرسان البنيوية الأربعة) ، لوجدنا أنه ليس ثمة « مذهب بنيوي » واحد يجمع بينهم : لأن « البنيوية » التي ألفت بينهم لا تكون مدرسة فلسفية (بمعنى الكلمة) ، على العكس مما هو الحال - مثلا - بالنسبة الى « الوجودية » أو « الماركسية » . ولعل هذا ما عبر عنه جان لاكروا حين كتب يقول : « ليس ثمة مذهب بنيوي . . . ، بل ان هناك - وهذا أمر له مغزى أعمق ودلالة أكبر - لقاء ذهني بصفة عامة ، ومنهجيا بصفة خاصة ، بين مفكرين متباينين يعيشون معا عصرا واحدا بعينه ، ألا وهو عصر افقهاء الايدولوجيات ، وربما أيضا عصر انتهاء « النزعة الانسانية » - من حيث هي صورة من صور الايدولوجيا - . والحق أن كل ما يجمع بين ليفي اشتراوس ، وفوكو ، ولاكان ، والتوسير ، إنما هو تلك المشروع العلمي الذي أرادوا تطبيقه على معرفتنا بالإنسان . . . » فالقول بأن « البنيوية » هي - أولا وقبل كل شيء - « ابيستمولوجيا » : (نظرية في المعرفة) ، لا « ايديمولوجيا » : (موقف عقائدى) إنما يعنى أن « البنيوية »

لا تزيد عن كونها مجرد محاولة علمية منهجية لدراسة الظواهر عموما ، والظواهر البشرية خصوصا ، من وجهة نظر « البنية » سواء أكانت البنية هي « النموذج » أو البناء الصوري ، أم كانت مجموع العلاقات الباطنة المكونة لوحدة أى موضوع من موضوعات العلم ، وسواء أكانت « البنية » أداة فعالة ناجعة فى هذا العلم أو ذاك ، أم كانت مجرد وسيلة معرفية أكثر معقولية وأشد ملاءمة لمقتضى الحال بالقياس الى غيرها من الوسائل الأخرى السابقة أو الحالية ، وسواء أكان « النموذج اللغوى » (مثلا) هو النموذج الأساسى الأوحى الذى لا بد من استخدامه فى العلوم الانسانية ، أم كان من الضرورى تكييف كل « نموذج » مع الطبيعة النوعية لكل موضوع من مواضيع البحث العلمى . . . الخ .

غير أن القول بأن للبنوية رسالة علمية : لأن النشاط الذى تقوم به يندرج تحت باب « النظر » أو « الاستمولوجيا » ، أكثر مما يندرج تحت باب « الفلسفة » أو « الايديولوجيا » ، إنما هو فى الحقيقة قول ناقص لا يضع بين أيدينا سوى « نصف الحقيقة » ! والسبب فى ذلك أن البنوية (كما لاحظ الكثيرون) تنطوى على منظور فكرى خاص يحمل فى طياته انقلابا فلسفيا حقيقيا ، ويمثل ثورة كوبرنيقية من نوع جديد : نظرا لأن من شأن هذا المنظور البنوي أن يجعل من « الذات » مجرد « حامل » ترتكز عليه « البنية » (أو « البنيات ») ، كما أن من شأنه أيضا أن يحيل « التاريخ » الى محض تعاقب اعتبارى لبعض « الصور » (أو الأشكال ») . ولعل هذا ما عبر عنه فوكوه نفسه حين راح يقول : « أن النقطة التى شهدت هذه القطيعة إنما تقع - على وجه التحديد - يوم كشف لنا ليفى اشتراوس - بالنسبة الى المجتمعات - ، ولا كان - بالنسبة الى اللاشعور - عن وجود احتمال كبير فى أن يكون « المعنى » مجرد تأثير سطحي . وعندما بين لنا كل منهما أن ما قد وجد قبلنا ، وأن ما يدعمنا فى المكان والزمان : إن هو الا « النسق » أو « النظام » Systeme .

و الواقع أنه حينما صدر كتاب فوكوه المسمى باسم « الألفاظ والأشياء » عام ١٩٦٦ ، وحينما ظهر على أعقاب مؤلف لاكان

الضخم الموسوم باسم «كتابات» (سنة ١٩٦٦ أيضا) ، وهما الكتابان اللذان أحدثا ضجة كبرى فى عالم الفلسفة ، كما حظيا بالكثير من الاهتمام من جانب النقاد ، فان الذى لا شك فيه أن هذا الحدث المزدوج قد تسبب فى انزلاق «البنوية» من مجال «المنهجية العلمية» الى مجال «الايدولوجيا» . وآية ذلك أن المنظور الفكرى الذى انطوت عليه هذه «البنوية» الجديدة قد جاء مؤكدا للدعوى القائلة بأن فى تضاعيف هذا الاتجاه الفلسفى الجديد انكارا لقدرة البشر على صنع تاريخهم الخاص ، ورفضاً لكل «نزعة انسانية» ، ومن ثم فقد راح البعض يؤكد أن النداء الخاص الذى اتحدت عنده كلمة «البنويين» ، هو اعلان «موت الانسان» !

بيد أن الكثير من المدافعين عن الطابع العلمى المحض للحركة البنوية (بوصفها مجرد منهج علمى للبحث) ، قد وجدوا فى هذا المنظور الفكرى المزعوم الذى طالما نسبته اليها خصومها التقليديون من أنصار «الايدولوجيا الانسانية» ، مجرد تشويه أو سوء فهم لصميم «الفكر الاستمولوجى البنوى» . وهذا واحد من حمة البنوية العلمية يسخر من دعوى «موت الانسان» التى ينسبها هؤلاء الخصوم الى «فلسفة» بنوية مزعومة ، فنراه يقول : «لقد سرت بين الضفادع اشاعة ضخمة ، مؤداها أن البنوية شئ أشبه ما يكون بالفلسفة ، وأنها تريد القضاء على الكثير من الأشياء الطيبة ، ومن بينها «الانسان» بصفة خاصة . وليس من العسير علينا أن نتصور الانفعال الذى تملك نفوس الضفادع : فأنها تقاسم «نرجس» ولعه الشديد بالتردد على شواطئ المياه . ولكن ، اذا كان ثمة نتيجة لا بد من استخلاصها من عملية اقحام «البنيات» على تاريخ «نرجس» ، قتلك هى أنه لن يكون هو نفسه موجودا على الاطلاق ، لو لم يكن أمامه - فى الماء - تمثله الخاص لنفسه ، وسط تمثلات أخرى كتلك الخاصة بفروع الأشجار والطحالب المائية ، وأنه لولا معرفته بذلك «الغياب : Absence الذى نسجت منه تلك الصورة ، بل لولا ادراكه لذلك «الفراغ» الذى تحجبه وكأنما هى منه بمثابة نقاب ، لما أصبح فى وسعه (وهو الذى لا يزيد عن كونه هو الآخر مجرد «فراغ» أو محض «نقص» manque) أن يغود

الى الظهور من جديد فى تلك الصورة بوصفه ذاتا ٠٠٠ » .
 ولا يعنينا - فى هذا المقام - أن نتوقف عند مضمون هذه
 العبارة الساخرة التي لا ترى فى دعاة النزعة الانسانية (من
 خصوم الفلسفة البنيوية) سوى مجرد « صفا د ع نرجسية »
 وانما الذى يعنينا - على وجه التحديد - هو أن نكشف عن
 « البعد الفلسفى » - أو ان شئت فقل « الايديولوجى » - الذى
 انطوت عليه الحركة البنيوية . صحيح أن شيخ « البنيويين »
 المعاصرين - ألا وهو ليفى اشتراوس - قد رفض أن يطلق عليه
 لفظ « فيلسوف » ؛ صحيح أيضا أن « البنيوية » - فى أصلها -
 قد ظهرت كتعبير عن حاجة الانسان المعاصر الى « نظرية فى
 العلم » ، وكأنما هى مجرد اشباع لحاجته الى « مشروعية
 نظرية » . ولكن من المؤكد أن اعطاء الصدارة أو الأولوية
 لـ « نظر » ، والبحث عن « لغة علمية » قصوى لم يحولا دون
 ظهور « البنيوية » بمظهر « الموقف الفلسفى » ، وبالتالي فانهما
 قد خلقا من معارضة البنيوية للفلسفة صورة جديدة من صور
 « التفلسف » !

ولعل أكبر مظهر لهذا « الموقف الفلسفى » هو تلك الحملة التي
 طالما شنّها البنيويون (وفى مقدمتهم كلود ليفى اشتراوس
 نفسه) على سارتر خصوصا فى كتابه « نقد العقل الجدلى » ،
 حيث تتجلى بوضوح نزعة الانسانية التاريخية . وسنرى - فى
 تضاعيف هذه الدراسة - كيف راق لبعض دعاة « البنيوية »
 (على الأقل فيما يقول خصومهم) أن يقذفوا بالنزعة الانسانية -
 فى شتى صورها - الى أسفل درك ، باعتبارها مجرد « حديث
 وهمى » أو « ايهامى » ! وهكذا أصبح البنيويون ينظرون الى
 « التقدم » على أنه مجرد « خداع بصرى » ، ولم يعودوا يرون
 فى « المبادرة التاريخية » سوى محض « سراب » ! ولما كان
 « الانسان » - فى نظرهم - قد أصبح محاطا من كل صوب بما
 يسمونه غير المتعقل « L'impensé » ، ولما كان « الفكر » - عندهم
 - لم يعد سوى سهم خاطف يخترق الانسان كومضة البرق ، دون
 أن يعرف له بداية (أصلا) أو نهاية ، بل لما صار المنفذ الوحيد
 أمام الانسان هو أن يدع نفسه محمولا على ظهر « النظام » ،
 فليس بدعا أن يصبح الانسان - ان فى ثورته أم فى حركاته

الاجتماعية الأخرى من جمود ونكوص وغير ذلك « **مفعولا به** » - لا « **فاعلا** » - ؟ !

وحينما ظهرت محاولة **التفسير** لتفسير الماركسية تفسيراً علمياً بنويها ، دون الرجوع الى مفاهيم « **الانسان** » ، و « **التاريخ** » ، و « **الممارسة** » (البراكسيس) ، و « **الاعتراب** » (أو « **الاستلاب** ») *Aliénation* ، فهناك تم نوع من التلاقى بين هذه **الماركسية العلمية** الجديدة من جهة ، وبين الحركة **البنوية** من جهة أخرى . وقد كانت نقطة التلاقى بين الاتجاهين - على المستوى النظرى - انما هى تلك النزعة المضادة للانسانية (أعنى رفض تفسير التاريخ بالاستناد الى مفهوم « **الانسان** » أو « **الذات** ») . ولم تكن هذه القراءة البنوية الجديدة لماركس - من جانب التفسير وتلاميذه - مجرد محاولة علمية لتخليص الماركسية من التأويلات البرجماتية الرخيصة والأنظار السياسية الزائفة ، وانما كانت أيضاً تأكيداً لتلك « **المعقولة البنوية** » التى كان من آثارها تصفية الماركسية من كل شوائب « **الايديولوجيا** » ، من أجل استبعاد كل احالة الى البشر بوصفهم القوى الفعالة المحركة لصيرورة العملية التاريخية . وهكذا لم تعد « **البنوية** » مجرد حركة منهجية علمية تبرز أهمية مفهوم « **البنية** » فى تفسير الظواهر الفيزيائية ، والبيولوجية ، والسيكولوجية ، والاجتماعية ، واللغوية ، والتاريخية . . الخ ، بل أصبحت شيئاً أكثر من مجرد تطبيق للتحليل البنوى على بعض المجالات العلمية : اذ صارت المحور الذى تدور حوله المشكلة الجذرية الكبرى التى تواجه عصرنا بأسره ، ألا وهى :

« **من يكون البشر - اليوم - بازاء انظمتهم ، وما الذى أصبح فى وسعهم - الآن - أن يفعلوه لمواجهة تلك الأنظمة ؟** » .

أما اذا قال معترض : « ان كل هذه المزاعم لا تبرر مطلقاً الحاق « **البنوية** » بـ « **الفلسفة** » ، خصوصاً وأن كلا من ليفى اشتراوس ولا كان قد أعلن - بوضوح وصراحة - أن الجهد العلمى الذى يقوم به هو الكفيل باستبعاد الفلسفة أو القضاء عليها نهائياً » ، كان ردنا على هذا الاعتراض أن تفكير كل من ليفى اشتراوس ولا كان لا يمكن أن يفهم « **خارج** » نطاق الفلسفة لأنه تفكير يثير « **مشكلة الحقيقة** » . ويحمل - ضمناً - تساؤلاً

حول « قيمة العلم » • وحتى لو سلمنا بأن « البنيوية » هي مجموعة العلوم المهتمة بدراسة « العلامات » signes أو « أنسقة العلامات » ، فلا بد لنا مع ذلك من محاولة التعرف على الوضع الحالى للمقال الفلسفى بعد ظهور تلك « العلوم البنيوية » • ومعنى هذا - بعبارة أخرى - أنه قد أصبح علينا اليوم أن نتساءل : « ما الذى أصبح فى وسع الفيلسوف أن يقوله ، بعد النجاح الذى أحرزته الدراسات البنيوية فى مضمار علم اللغة ، والأنثروبولوجيا ، والتحليل النفسى ٠٠٠ الخ ؟ » • فضلا عن ذلك ، فإن من المؤكد أن فلاسفة من أمثال فوكوه ، والتوسير ، ودريدا - على الرغم من رفضهم لكل محاولة قد يراد بها الخلط بين تفكيرهم « والتفكير البنيوى » - إنما يدينون بالشئ الكثير - فى تصميم تفكيرهم الفلسفى - للدروس المنهجية التى لقنتهم اياها « العلوم البنيوية » • حقا انه ليس ثمة « مذهب » بنيوى واحد يجمع بين كل هؤلاء المفكرين ، ولكن هناك - مع ذلك - مناخا فكريا مشتركا يبرر الجمع بينهم فى اطار فلسفى موحد • ولعل هذا ما حدا بالمفكر الفرنسى المعاصر جيل ديولوز الى القول بوجود سمات مشتركة تجمع بين كل المنتسبين الى الحركة البنيوية (ومن بينهم ياكوبسون (العالم اللغوى) ، وليفى اشتراوس (عالم الاجتماع) ، ولاكان (المحلل النفسى) ، وفوكوه (الفيلسوف المجدد للاستمولوجيا) ، والتوسير (الفيلسوف الماركسى الذى أخذ على عاتقه معاودة تفسير الماركسية) ، وبارت (الناقد الأدبى) ٠٠٠ الخ) ، وفى مقدمة هذه السمات اكتشاف المجال الرمضى كمجال ثالث ينضاف الى كل من مجال الواقع ومجال الخيال ، والناداة بنزعة مادية جديدة لا تكاد تنفصل عن اتجاه جديد معارض تماما لكل « نزعة انسانية » ٠٠٠ الخ •

ولسنا الآن بصدد حصر السمات العامة المشتركة بين « البنيويات » المختلفة (من رياضية - منطقية ، وفيزيائية بيولوجية ، وسيكولوجية ، ولغوية ، واجتماعية ٠٠٠ الخ) ، وإنما حسبنا أن نقول - مع جان بياجيه - أن للبنيويات جميعا مثلا أعلى واحدا مشتركا فى المعقولة ، ألا وهو النظر الى « البنية » باعتبارها نظاما مكتفيا بذاته ، لا يحتاج فى ادراكه الى الالهابة بأية عناصر أخرى تكون غريبة فى طبيعتها عليه •

ولكننا ما نكاد نتجاوز هذا المثل الأعلى المشترك بين «البنويات» جميعا فى النظر الى «المعقولية» ، حتى نجد أنفسنا بإزاء اتجاهات نقدية متباينة ، يتضح من خلالها تعدد الخصوم الذين ناصبتهم «البنوية» العدااء ! فالبنوية الرياضية (مثلا) قد قامت فى الأصل لمعارضة تلك النزعة التقسيمية التى كانت تجزئ الموضوعات الرياضية الى أبواب مستقلة وفصول غير متجانسة ، من أجل العمل على الامتداء الى الوحدة - من خلال بعض ضروب «التشاكل» ؛ والبنوية السيكلوجية قد استهدفت - أولا وبالذات - نقد النزعة (أو النزعات) الذرية التى كانت تحاول رد الجامع الكلية الى ارتباطات بين عناصر سابقة ؛ والبنوية اللغوية (على الأقل فى صورتها الأصلية لدى العالم اللغوى السويسرى فرديناند دى سوسير) قد جاءت معارضة للنزعات التطورية التاريخية التى كانت تفسر الظاهرة اللغوية بالاستناد الى المراحل الزمنية المتعاقبة التى مرت بها فى تطورها ؛ والبنوية الأنثروبولوجية (عند ليفى اشتراوس بصفة خاصة) قد تحدت بمعارضتها لكل من النزعتين الوظيفية من جهة ، والتاريخية من جهة أخرى ؛ بينما نلاحظ أن البنوية الفلسفية (خصوصا عند فوكوه والتوسير) قد تميزت بعاداتها المتديد لكل نزعة إنسانية ، أو لكل رجوع الى «الذات البشرية» بصفة عامة .

ولكن ربما كان أعجب ما فى الأمر - بعد هذا كله - أن الكثير من «البنويين» (أو من سماهم الناس كذلك) قد أصبحوا هم أنفسهم غير مستعدين لقبول هذه التسمية . والظاهر أن كلمة «البنوية» نفسها قد أصبحت مثارا للكثير من الشبهات ، لدرجة أن البعض قد أصبح يخشى استخدامها ، معللا ذلك بأن «البنوية» هى مجرد لفظة مائعة عائمة اخترعها بعض الصحفيين فهذا فوكوه - مثلا - يعلن أن ما يسمونه باسم «البنويات» إنما يمثل مجموعة متنافرة من المفكرين المتباينين الذين أريد لاسمه أن يزوج بينهم - بدون وجه حق ، وعلى الرغم منه - ؛ ومن ثم قاننا نراه يقرر أن «البنوية» «مقولة لا توجد الا بالقياس الى الآخرين ، أعنى أولئك الذين ليسوا هم أنفسهم كذلك» ! وهذا لاكان يعجب أيضا لادراج اسمه تحت مقولة

«البنويين» ، وهو المحلل النفساني الذي نادى بضرورة «العودة الى فرويد» ، آخذاً على عاتقه الالتزام بحدود ميحه العلمي بكل امانة وصرامة . والواقع (كما لاحظ بعض الباحثين) أن لاكان لا ينتسب الى البنوية . على نحو ما ينتسب بعض المصورين الفرنسيين الى «مدرسة باريس» ، ولكن أبحاثه – مع ذلك – قد تلاقت مع أبحاث ليفي اشتراوس (الذي نراه يشير اليه اشارات متعددة) ، مما جعل بعض الباحثين يدرسون فكره في اطار «البنوية» ، نظرا لأنه قد مر بالمجال البصري – ان لم نقل المجال المغناطيسي – للبنوية . ولا غرو ، فقد التقى جاك لاكان بليفى اشتراوس . (على نحو ما التقى بكل من هيجل وماركس) ، دون أن يكون فى هذا اللقاء أى معنى من معانى الخضوع أو التبعية أو الانضواء تحت أعلام فكرية واحدة بعينها ! وهكذا نعود فنؤكد – مرة أخرى – أن البنوية لا تحيا على الانتماء الى مذهب واحد ، أو الانضواء تحت علم واحد ، بل هي تحيا على مجموعة من « اللقاءات الفكرية » (كما قال جان ماري أوزيا – بحق) .

الفصل الأول

ما هي « البنية » ؟

١ - ٢ قد يكون من الأفضل لنا - بادئ ذي بدء - بدلا من أن نتساءل : « ما هي **البنوية** ؟ » ، أن نتساءل : « ما هي **البنية** ؟ » . وعلى الرغم من أن كلمة « **البنية** » - في لغتنا العربية - لا تمثل كلمة عادية تجري بكثرة على أقلام الكتاب والباحثين ، إلا أن المعنى الاشتقاقي لهذه الكلمة بادئ الوضوح : لأنها تنطوي على دلالة معمارية ترتد بها الى الفعل الثلاثي : « بنى ، يبنى ، بناء » ، وبنية ، وبنية . وقد تكون « **بنية** » الشيء - في العربية - هي « **تكويفه** » ، ولكن الكلمة قد تعنى أيضا « **الكيفية** التي شيد على نحوها هذا البناء أو ذاك » . ومن هنا فأننا قد نتحدث عن « **بنية المجتمع** » ، أو « **بنية الشخصية** » ، أو « **بنية اللغة** » . الخ . وحين كان أهل اللسان العربى يفرقون فى اللغة بين « **المعنى** » و « **المبنى** » ، فإنهم كانوا يعنون بكلمة « **مبنى** » ما يعنيه اليوم بعض علماء اللغة بكلمة « **بنية** » .

وأما فى اللغات الأجنبية ، فإن كلمة « structure » مشتقة من الفعل اللاتينى « struere » بمعنى « يبنى » أو « يشيد » . وحين تكون للشيء « **بنية** » (فى اللغات الأوروبية) فإن معنى هذا - أولا وقبل كل شيء - أنه ليس بشيء « غير منتظم » أو « عديم الشكل » amorphe ، بل هو موضوع منتظم ، له « صورته » الخاصة ، و « وحدته » الذاتية . وهنا يظهر ضرب من التقارب الأولى بين معنى « **البنية** » ومعنى « **الصورة** » Forme . ما دامت كلمة « **بنية** » - فى أصلها - تحمل معنى « **المجموع** » أو « **الكل** » ، المؤلف من ظواهر متماسكة ، يتوقف كل منها على ما غداه ، ويتحدد من خلال علاقته بما عداه . وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول ان لكلمة « **بنية** »

استعمالات خاصة غى العلوم المختلفة : من رياضة ، ومنطق ، وفيزياء ، وعلم أحياء ، وأنتروبولوجيا . وعلم نفس ، ولغويات . . . الخ . ولكن من المؤكد أن أبسط تعريف للبنية هو أن يقال « انها نظام — أو نسق — من المعقولية » . فليست « البنية » هى « صورة » الشئ أو « هيكله » أو « وحدته المادية » ، أو « التصميم الكلى » الذى يربط أجزاءه فحسب ، وانما هى أيضا « القانون » الذى يفسر تكوين الشئ ومعقوليته . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول أن البنيويين حينما يبحثون عن « بنية » هذا الشئ أو ذاك . فانهم لا يتوقفون عند المعنى التجريبي الذى يضعه الواقع بين أيدينا — على نحو مباشر — ، وكأن كل ما يهمهم هو الوصول الى ادراك العلاقات المادية الظاهرية التى تحقق الترابط بين « عناصر » المجموعة الواحدة . بل انهم يهدفون — أولا وقبل كل شئ — الى الكشف عن « النسق العقلى » الذى يزودنا بتفسير للعمليات الجارية فى نطاق مجموعة بعينها .

١ - ٢ ولنحاول — الآن — أن نتوقف عند بعض التعريفات العلمية المختلفة لكلمة « بنية » — لدى جماعة من أهل البنيوية — حتى نقف على الدلالة العلمية الدقيقة لهذه الكلمة التى طالما اختلف الباحثون فى تعريفها . ولنبدأ بهذا التعريف الشامل الذى يقدمه لنا عالم النفس السويسرى المشهور جان بياجيه حين يقول : —

« أن البنية لى نسق من التحولات ، له قوانينه الخاصة باعتباره نسقا (فى مقابل الخصائص المميزة للعناصر) ، علما بأن من شأن هذا النسق أن يظل قائما ويزداد ثراء بفضل الدور الذى تقوم به تلك التحولات نفسها . دون أن يكون من شأن هذه التحولات أن تخرج عن حدود ذلك النسق ، أو أن تهيى بأية عناصر أخرى تكون خارجة عنه . »

وقصارى القول أنه لا بد لكل بنية اذن من أن تتسم بالخصائص الثلاث الآتية : الكلية ، والتحويلات ، والتنظيم الذاتى . .

والمقصود بالسمعة الاولى من هذه السمات — ألا وهى الكلية Totalité — هو أن « البنية » لا تتألف من عناصر خارجية تراكمية مستقلة عن « الكل » . بل هى تتكون من عناصر داخلية خاضعة للقوانين المميزة للنسق . من حيث هو « نسق » . ولا

ترتد قوانين تركيب هذا النسق الى « ارتباطات تراكمية » ، بل هي تضيف على « الكل » من حيث هو كذلك خواص « المجموعة » باعتبارها سمات متميزة عن خصائص « العناصر » وليس المهم فى « البنية » هو « العنصر » أو « الكل » (الذى يفرض نفسه على العناصر باعتباره كذلك) ، وانما المهم هو « العلاقات » القائمة بين العناصر ، أعنى عمليات التأليف (أو التكوين) ، على اعتبار أن « الكل » ليس الا الناتج المترتب على تلك « العلاقات » أو « التأليفات » ، مع ملاحظة أن قانون هذه العلاقات ليس الا قانون « النسق » نفسه ، أو « المنظومة » نفسها .

وأما المقصود بالسمة الثانية - ألا وهى **التحولات Transformations** - فهو أن « الجامع الكلية » تنطوى على ديناميكية ذاتية ، تتألف من سلسلة من التغيرات الباطنة التى تحدث داخل « النسق » أو « المنظومة » ، خاضعة فى الوقت نفسه لقوانين « البنية » الداخلية ، دون التوقف على أية عوامل خارجية . وليس الحديث عن ضرب من « التوازن الديناميكي » - عند بعض دعاة البنيوية - سوى تعبير عن هذه الحقيقة الهامة ألا وهى أن « البنية » لا يمكن أن تظل فى حالة سكون مطلق . بل هي تقبل دائماً من « التغيرات » ما يتفق مع الحاجات المحددة من قبل « علاقات » النسق و « تعارضاته » . صحيح - فيما يقول بياجيه - أن الحلم الأكبر للكثير من « البنيويين » هو تثبيت « البنيات » فوق دعائم لازمانية شبيهة بدعائم الأنظمة المنطقية - الرياضية ، ولكن من المؤكد أن ثمة علاقة متينة بين مفهوم « البنية » ومفهوم « التغير » ، أو بين « فاعلية » البنيات ، و « تكونها » أو « نشوئها » .

وأما المقصود بالسمة الثالثة - ألا وهى « **التنظيم الذاتى** Autoréglage » - فهو أن فى وسع « البنيات » تنظيم نفسها بنفسها ، مما يحفظ لها وحدتها . ويكفل لها المحافظة على بقائها ، ويحقق لها ضرباً من « الانغلاق الذاتى » . ومعنى هذا أن للبنيات قوانينها الخاصة التى لا تجعل منها مجرد « مجموعات » ناتجة عن تراكمات عرضية ، أو ناجمة عن تلاقى بعض العوامل الخارجية المستقلة عنها ، بل هي « أنسقة » مترابطة ، تنظم ذاتها ، سائرة فى ذلك على نهج مرسوم وفقاً لعمليات منتظمة . خاضعة لقواعد معينة ، ألا وهى قوانين « الكل » الخاص بهذه

، البنية « أو تلك . وعلى الرغم من أن كل « بنية » مغلفة على ذاتها ، إلا أن هذا « الانغلاق » لا يمنع « البنية » الواحدة من أن تندرج تحت « بنية » أخرى أوسع . على صورة « بنية سفلية » (أو تحتية) sons - structure . والمهم أن عملية « التنظيم الذاتى لا بد من أن تتجلى على شكل « ايقاعات » ، و « تنظيمات » ، و « عمليات » ؛ وهذه كلها عبارة عن « آليات بنيوية » تضمن للبنيات ضربا من الاستمرار أو للمحافظة على الذات .

١ - ٣ فاذا ما انتقلنا الآن الى تعريف آخر للبنية . الا وهو تعريف ليفى اشتراوس . وجدناه يقرر بكل بساطة أن « البنية تحمل - أولا وقبل كل شيء - طابع النسق أو النظام . فالبنية تتألف من عناصر يكون من شأن أى تحول يعرض للواحد منها ، أن يحدث تحولا فى باقى العناصر الأخرى » . ويشرح لنا ليفى اشتراوس - فى موضع آخر - المقصود بهذا التعريف . فيقول ان عالم الاجتماع الذى يواجه كثرة هائلة من الظواهر الاجتماعية (من طقوس ، وعقائد ، وأساطير ٠٠٠ الخ) ، سرعان ما يتحقق من أن كل هذه الظواهر تعبر بلغة خاصة عن شيء مشترك بينها جميعا ؛ وليس هنا الشيء المشترك - على وجه التحديد - سوى « البنية » ، أعنى تلك « العلاقات الثابتة » القائمة بين « حدود » متنوعة تنسوعا لا حصر له ؛ وأما هذه الحدود فانها ليست سوى الظواهر التجريبية نفسها ، ان لم نقل « المظاهر » التى هى عبارة عن مجموعة من « المعطيات الغفل » . ويشرح لنا ليفى اشتراوس عملية « التبسيط » العلمى التى لا بد منها لفهم الظواهر فهما بنيويا ، فيقول لنا ان العبرة هنا هى بالوصول الى العلاقات القائمة بين الأشياء ، على اعتبار أن هذه العلاقات أبسط من الأشياء نفسها . والواقع أن « حقيقة » الظواهر لا تتمثل فى « ظاهرها » على نحو ما تبدو عيانا للملاحظ . بل هى تكمن على مستوى أعمق من ذلك بكثير ، ألا وهو مستوى دلالتها . وعلى حين أن « الأشياء » قد تظل غامضة ، معقدة ، عسيرة الوصف ، نجد أن « العلاقات » بين الأشياء كثيرا ما تكون أبسط من « الأشياء » نفسها . ومن هنا فإن ما تتميز به « الواقعة » العلمية هو أنها تبدو لنا على صورة « علاقات بين ظواهر » . وبالتالي فانها توجد فى حالة استقلال

عن ظواهر الأشياء . ان لم نقل انها تكمن خلف (أو تحت)
الظواهر نفسها .

والحق أن ليفى اشتراوس لا يريد النظر الى « الظواهر » على
أنها « موضوعات » منعزلة ، لا بد من تفسير كل ظاهرة منها على
حدة بالاستناد الى تاريخها الجزئى الخاص . بل هو يريد مقابلة
(أو معارضة) تلك الظواهر بعضها ببعض . من أجل البحث عن
أوجه التباين وأوجه التشابه (القائمة فى الظواهر نفسها) ،
واقامة ضرب من « الحوار » بينها . بحيث تنبثق من خلال هذه
« المحاور » (أو « المواجهة ») الرسالة الحقيقية المشتركة التى
تحملها هذه الظواهر ، بوصفها « الدلالة » العلمية الكفيلة
وحدها بتفسير تلك الكثرة المعقدة من الظواهر . ومعنى هذا أن
المهمة الأساسية التى تقع على عاتق الباحث فى العلوم الانسانية
انما هى التصدى لأكثر الظواهر البشرية تعقدا ، وتعسفا .
واضطرابا (أو عدم اتساق) من أجل محاولة الكشف عن « نظام »
يكن فيما وراء تلك « الفوضى » ، وبالتالي من أجل الوصول الى
« البنية » التى تتحكم فى صميم « العلاقات » الباطنية للأشياء .
ولكن المهم – فى نظر ليفى اشتراوس – هو أننا لا ندرك « البنية »
ادراكا تجريبييا على مستوى العلاقات الظاهرية السطحية ،
المباشرة ، القائمة بين الأشياء . بل نحن ننشئها انشاء بفضل
« النماذج » modèles التى نعمل عن طريقها الى تبسيط الواقع ،
واحداث التغيرات التى تسمح لنا بادراك « البنية » . ولعل هذا
ما عبر عنه ليفى اشتراوس نفسه فى كتابه « الأنثروبولوجية
البنية » حين كتب يقول : « ان المبدأ الأساسى هنا هو أن مفهوم
البنية الاجتماعية لا يرتد الى الواقع التجريبي ، بل هو يرتبط
بالنماذج التى نبنيها انطلاقا من هذا الواقع . » ولا بد لكل
« نموذج » – اذا أريد له أن يستحق بجدارة اسم « البنية » – من
أن يتصف بسمات أربع : فهو لا بد أولا من أن يؤلف « نسقا » أو
« نظاما » من العناصر ، يكون من شأن أى تغير (كائنا ما كان)
يلحق بأحد عناصره ، أن يؤدي الى حدوث تغير فى العناصر
الأخرى . وهو لا بد – ثانيا – من أن يكون منتعيا الى « مجموعة »
من التحويلات ، بحيث تتكون من مجموع تلك التحويلات (أو
التغيرات) « جماعة » من النماذج ؛ وهو – ثالثا – لا بد من أن

يكون قادرا على التنبؤ بالتغيرات التى يمكن أن تطرأ على النموذج فى حالة ما اذا تعدل عنصر من عناصره ؛ ثم هو - رابعا وأخيرا - لا بد من أن يكون هو الكفيل بتفسير الظواهر الملاحظة من خلال عمله أو قيامه بوظيفته . ولا نريد - فى هذا المقام - الدخول فى تفاصيل « المنهج البنىوى » (على نحو ما يفهمه ليفى اشتراوس) ، وانما حسبنا أن نقول ان « البنية » - فى نظره - « نظام الى » له « ميكانيزماته » الخاصة التى تعمل بطريقة رمزية لاشعورية ، بحيث قد يصح لنا أن نقول ان كل « بنية » لا بد أن تكون « بنية تحتية » ، (أو « سفلية ») ، لأنها فى صميمها « آلية » لاشعورية ، تكمن خلف العلاقات المدركة ، وتعمل عملها من وراء الوعى المباشر للأفراد (ان لم نقل على الرغم منه) !

١ - ع ولو أننا أنعمنا النظر - الآن - الى التعريفين السابقين « للبنية » (ألا وهما تعريف بياجيه ، وتعريف ليفى اشتراوس) لوجدنا أنهما يجمعان على القول بأن « البنية » هى القانون الذى يحكم تكون المجاميع الكلية من جهة ، ومعقولة تلك المجاميع الكلية من جهة أخرى . ومعنى هذا أن بيت القصيد - فى كل « بنية » - انما هو « وحدة تنوعاتها (أو تغيراتها) المتفاضلة » (على حد تعبير جان - ماري أوزيا) . ولئن كان الأستاذ جيل ديلاز يعترف هو الآخر بأن ما يحدد « البنية » هو طبيعة بعض العناصر الذرية التى تدعى لنفسها الحق فى تفسير كل من « تكون المجاميع الكلية من جهة ، وتنوع - أو تغيير - أجزائها من جهة أخرى » ، الا أننا نراه يحرص على القول بعدم وجود أية علاقة بين مفهوم « البنية » من جهة ، وبين أية صورة حسية ، أو أى شكل من أشكال الخيال ، أو أية ماهية عقلية من جهة أخرى . ولهذا فانه يؤكد الخطأ الذى وقع فيه الكثيرون حينما عرفوا « البنية » بالاستناد الى فكرة « استقلال الكل » ، أو مبدأ « سيادة الكل على الأجزاء » ، أو مفهوم « الصيغة » (الجشطالت) على نحو ما قد يبدو فى الواقع أو فى الادراك الحسى . وأما القاعدة الأساسية - فى رأى ديلاز - فهى أنه لا يمكن أن تكون ثمة « بنية » الا حيث توجد « لغة » . وآية ذلك أننا حين نتحدث مثلا عن « اللاشعور » بوصفه « بنية » ، فاننا نعنى بذلك أن « اللاشعور » يتكلم ، وأنه « لغة » . وحين نتحدث أيضا عن « بنية »

الاجسام ، فاننا نعى بذلك أن الاجسام لغتها الخاصة التى تنطق بها ، ألا وهى لغة « الاعراض » ، أو « الأمارات » *symptômes* بل ربما كان فى وسعنا كذلك أن نتحدث عن « بنية » أو « بنيات » ننسبها الى « الأشياء » على اعتبار أن الأشياء تملك ضربا من « اللغة » أو « الحديث الصامت » ، ألا وهو « لغة العلامات » : *signes* ، ومن هنا فإن ما يميز « البنيويين » - فيما يقول ديولز - هو أنهم يتعرفون فى كل شىء على « لغته » الخاصة ، ألا وهى لغة « الرموز » أو « العلامات » الخاصة بهذا « المجال » أو ذاك ، من « مجالات » المعرفة البشرية

وربما كان أهم ما يمتاز به تعريف ديولز للبنية أنه تعريف جامع مانع ، يحاول استيعاب شتى جوانب « الحقيقة البنيوية » ، دون الاقتصار على ابراز الجانب النسقى للبنية بوصفها « نظاما مؤتلفا من العناصر والعلاقات المتفاضلة » . فالبنية - أولا - هى بمثابة « وضع لنظام رمزى ، لا يمكن رده الى نظام انواقع . ولا الى نظام الخيال ، لأنه نظام ثالث مستقل عن كل منهما ، وأعمق من كل منهما » . وانبئية - ثانيا - حقيقة « طوبولوجية » ، ذات « وضع مكانى » خاص ، لأنها تتحدد دائما بعلاقات « التقارب » أو التباعد » ، مع العلم بأن « الأمكنة » أهم دائما مما « يشغلها » . و « البنية » - ثالثا - « لاشعورية » : لأنها أشبه ما تكون بحقيقة خفية « تحتية » (« سفلية ») تعمل عملها بشكل ضمنى . ولهذا يقول ديولز عنها : « انها حقيقة دون أن تكون واقعية ؛ مثالية (أو عقلية) دون أن تكون مجردة » . وفضلا عن ذلك ، فإن « البنيات » - فى العادة - « لاشعورية » : لأنها بالضرورة مغطاة بآثارها أو نتائجها ، بدليل أن « البنية الاقتصادية » (مثلا) قلما توجد بصورتها النقية الخالصة ، بل هى توجد مغطاة بالعلاقات القانونية ، والسياسية ، والايدولوجية ، التى تتجسد فيها . وهذا هو السبب فى أننا لا نستطيع قراءة البنيات ، أو الوقوف عليها ، أو الاهتداء اليها ، اللهم الا انطلاقا من « آثارها » . و « البنية » كذلك لا بد من أن تظهر على شكل « سلسلة متعددة الحلقات » (كما هو الحال مثلا عند فوكوه حيث نجد سلسلة ثلاثية تتكون من الظواهر اللغوية ، والاقتصادية والبيولوجية) ، ولذلك فإن « البنية » تمثل دائما « مجالا اشكاليا » يعبر عن هذا

التركيب البنيوي التسلسلى العقد • وتتجلى هذه الحقيقة بوضوح أكبر - فى مجال علم النفس - حيث نلاحظ انه لا بد لكل « بنية » من أن تكون « نفسانية - جسمانية » psycho - somatique بمعنى أنها لا بد من أن تتمثل على شكل مركب مؤلف من « مقولات » + « اتجاهات » (وجدانية) • وأخيرا يهتم ديورز بابرار الطابع المحايث (أو الكمونى) Immanent للبنية ، فنراه يقرر أن كل ما يطرأ على « البنية » من أحداث ، أو أعراض ، أو - أن شئت فقل « عوارض » - لا يقع لها « من الخارج » ؛ بل أن من شأن كل « بنية » أن تنطوى على « ميسول كامنة » أو « اتجاهات باطنة » تكون هى المسئولة عن كل ما قد يعرض لها من « تغيرات » • وسنرى فيما بعد كيف أن هذه السمة « المحايثة » للنزعة البنيوية هى من أبرز العوامل الهامة التى عملت على تزويد « العلوم الانسانية » بطابع « الدقة » أو « الصرامة » •

١ - هـ وهنا نجد أنفسنا بازاء تعريف آخر « للبنية » يقدمه لنا أحد خصوم البنيوية من رجالات التاريخ ، ألا وهو البير سوبول (أستاذ التاريخ الحديث بالسوربون) • ويبدأ هذا الباحث دراسته الموسومة باسم « الحركة الباطنة للبنىات » بتعريف موجز للـ « بنية » ، فيقول : « أن مفهوم البنية لهو مفهوم العلاقات الباطنة ، الثابتة ، المتعقلة وفقا لمبدأ الأولوية المطلقة للكل على الأجزاء ، بحيث لا يكون من الممكن فهم أى عنصر من عناصر البنية خارجا عن الوضع الذى يشغله داخل تلك البنية ، أعنى داخل المنظومة الكلية الشاملة » • ثم يعلق سوبول على هذا التعريف فيقول انه يفترض أن فى وسع المنظومة الكلية أن تظل باقية ، ثابتة ، غير متغيرة ، على الرغم من « التحولات » أو « التغيرات » الناجمة عن تغير أو تحول العناصر • ومن هنا فإن مفهوم « ثبات » البنية يحتل مكان الصدارة فى كل تحليل بنيوى • وعلى حين أن « المؤرخ » يرى أنه ليس من شأن أية « بنية » أن تظل « ثابتة » ، نظرا لأن من شأن التوترات والمتناقضات الباطنة أن تعمل من خلال ألياتها (أو ميكانيزماتها) المتعددة على أحداث « توازن » جديد ، نجد أن « التحليل البنيوى » - فيما يقول سوبول - يعطى الصدارة لمفهوم « الثبات » على مفهوم « الحركة » ، ويقدم « المقولات المورفولوجية »

على « المقولات التطورية » . ومن هنا فإن « البنيوية » - سواء أُرادت أو لم ترد - لا بد بالضرورة من أن تسهم في إبراز التعارض بين « البنية » و « التاريخ » ، أو بين « الثبات » و « الحركة » ، خصوصا وأن « التاريخ » لا يمكن أن يتسم بالثبات ، فضلا عن أنه لا ينتهى مطلقا . وقصارى القول أن « التحليل البنيوي » - في رأى سوبول - جهد علمي يستهدف قسريح البنيات ، في حين أن « التحليل التاريخي » لا يقتصر على « التشريح » ، بل يمتد أيضا الى ضرب من « الدراسة الفسيولوجية » للبنيات . وبينما يقرر بعض « البنيويين » أن من شأن كل « بنية » أن تبقى كما هي ، اللهم الا اذا اصطدمت - من الخارج - ببنيات أخرى ، نجد أن المحرك الحقيقي لتغير « البنيات » - في رأى المؤرخين - هو « التناقض » الباطني الكامن في صميم « البنيات » . حقا ان ثمة « بنيويين » يقولون بوجود « تقابلات » ، يكمل بعضها الآخر ، - داخل « البنيات » نفسها - ولكن هذه « التقابلات » ثابتة ، كما أن « البنيات » هي الأخرى « ثابتة » . وأما في نظر أهل التاريخ ، فإن حركة البنيات هي حركة « تناقض » ، لا حركة « تقابل » (أو تكامل) ، بمعنى أن المحرك الحقيقي للتغير كامن في صميم « البنية » أو « البنيات » نفسها . والا ، فماذا عسى أن تكون « الثورة » (مثلا) ان لم تكن « موتا » باطنيا لبنية ما من « البنيات الاجتماعية » ؟ وهكذا يبرز سوبول التعارض القائم بين « المنهج البنيوي » و « المنهج التاريخي » ، مؤكدا أن البنيويين يضعون دائما « التزامن » أو « التوافق » synchronie ، في مقابل « التعاقب » أو « التطور » diachronie وبالتالي فإن « البنية » عندهم هي دائما نسيج من الأشياء « المتقابلة » التي يكمل بعضها البعض الآخر ، لا نسيج من « المتناقضات » .

١ - وهنا قد يحق لنا أن نقف وقفة قصيرة عند تلك التفرقة البنيوية الهامة بين **الساكروني** (= التزامن) و « **الدياكروني** » (= التطور) ، لكي نبين كيف أن الاهتمام بالبنية قد حمل - منذ البداية - ضربا من التشديد على أهمية الاعتبارات المورفولوجية أو البنائية بالقياس الى الاعتبارات التطورية أو التاريخية . ولا شك أن المسئول الأول عن هذا الاتجاه (كما سنرى من بعد

بالتفصيل) هو عالم اللغة السويسرى المشهور فرديناند دى
 سوسير الذى كان موقفه بمثابة رد فعل عنيف ضد الدراسات
 التاريخية المقارنة للغات ، مما جعله يعطى الجدارة لما هو
 « تزامنى سکونى » على ما هو « تاريخى تطورى » ولم يكن هذا
 الاتجاه البنىوى فى فهم الظاهرة اللغوية بمثابة انكار تام لكل
 بعد تاريخى ، ولكنه كان بمثابة رفض لأسبقية « التفسير
 التاريخى » على « التفسير البنىوى » . ولعل هذا ما عبر عنه
 العالم اللغوى الفرنسى بنفست حين كتب يقول : « ان اللغة - فى
 حد ذاتها - لا تنطوى على أى بعد تاريخى » . انها « تزامن » .
 (سانكرونى) ، و « بنىة » ؛ وهى لا تؤدى وظيفتها الا بمقتضى
 طبيعتها الرمزية . ولكن ليس المقصود بهذا الرأى هو ادانة
 الاعتبار التاريخى ، بل شجب النظرة الذرية الى اللغة ، وادانة
 النزعة الآلية فى رؤى التاريخ . والواقع أن الزمان ليس هو
 العامل الفصيل فى التاريخ ، بل هو مجرد اطار له . وأما علة
 التغير الذى يطرأ على هذا العنصر أو ذاك من عناصر اللغة ،
 فانها تكمن من جهة فى طبيعة العناصر المركبة لها فى لحظة
 معلومة ، ومن جهة أخرى فى علاقات البنية القائمة بين تلك
 العناصر . واذن فلا بد من الاستعاضة عن الملاحظة الغفل للتغير
 وعملية تلخيصها فى صيغة تقابل ، بتحليل مقارن لحالتين
 متعاقبتين أو لتنظيمين مختلفين . . . وهكذا يجرى الدياكرونى ،
 (= التطور) فيسترد مشروعيته بوصفه تعاقبا لـ « سانكرونيات » ،
 (= حالات سکونية) . ولكن الأهمية الكبرى هى دائما لمفهوم
 « النظام » أو « النسق » بما يكفله لعناصر اللغة من تماسك .
 ولو أننا تجاوزنا دائرة « الظواهر اللغوية » ، من أجل فهم
 « البنية » بصفة عامة ، لوجدنا أن « البنية » - بأبسط معنى من
 معانيها - هى « نظام من العلاقات الثابتة الكامنة خلف بعض
 التغيرات » . ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين الى القول بأن
 كل علم من العلوم لا بد من أن يكون « بنىويا » : فاننا لو تساءلنا
 ما الذى يدرسه هذا العلم أو ذاك ، لكان الجواب بلا شك أنه
 « يدرس أنسقة من العلاقات » . وحين يكون على العالم أن
 يختار هذه « البنية » أو تلك ، كمنظور رياضى ممكن من أجل
 وصف بعض الموضوعات العينية ، أعنى من أجل تكوين وجهة

نظر خاصة بصدد مجموعة من الموضوعات فى العالم الواقعى ،
فانه عندئذ يقوم بصياغة « نموذج » ٠ و « النموذج » - بهذا
المعنى - لا يوجد الا فى ذهن العالم ، لا فى الأشياء نفسها .
ولكن المهم أن هذا « النموذج » يمثل « نسقا من المعقولة » ،
يستطيع العالم - عن طريقه - ادراك أو فهم « العلاقات » بين
الأشياء ، وبالتالي صياغة الواقع فى مجموعة من المقولات
المورفولوجية (أو البنائية) ٠ ولا شك أن « البنية » - من هذه
الناحية - تتخذ بالضرورة طابعا استاتيكا (سكونيا) ؛ ولكننا
لو فهمنا « البنيات » على أنها « أنسقة من المعقولة » ، ولو أدركنا
أن هذه « الأنسقة » تؤلف مستويات مختلفة يردنا كل منها الى
الآخر ، لما وجدنا أدنى صعوبة فى فهم فكرة « السانكرونى »
فان هذه الفكرة - فى الحقيقة - إنما تشير الى وجود « تراتب »
(أو « تنظيم تدرجى ») بين أنسقة المعقولة ، وبالتالي فانها
تحول بيننا وبين الالتقاء بتلك الكتلة الهائلة من الوقائع التجريبية
الى ذلك العالم الضبابى المظلم : عالم اللامتعل *l'impensé*
أو « غير القابل للتعلل » : « *l'impensable* » واذن فان تعريف
البنية بوصفها « نسقا من المعقولة » لا بد من أن يقودنا الى
رفض تلك « الخبرات المعاشة » التى يدرك البشر أنفسهم من
خلالها ، مع استبعاد كل تلك « الصور الواعية » المتغيرة التى
يشكلها البشر عن تطورهم .

١ - ٧ من كل ما تقدم يمكننا أن نفهم مغزى عبارة ليفى
اشتراوس المشهورة التى يقول فيها : « أما أن تكون العلوم
الانسانية علوما بقبوية ، وأما ألا تكون علوما على الاطلاق :
لأنها لن تملك القدرة على التبسيط ، اللهم الا اذا أصبحت
بنوية ٠ » وقد سبق لنا أن شرحنا للقارئ ما هو المقصود
بـ « التبسيط العلمى » - فى نظر ليفى اشتراوس - ولكن لا بأس
من أن نضيف الى ما أسلفنا أن « التبسيط » هنا إنما يعنى
« التنظيم البنوى » الذى يرد الوقائع المتكررة الى مجموعة
محدودة من العلاقات الرياضية البسيطة ، خصوصا وأن من
طبيعة « البنية » - كما قلنا - أن تكون « مغلقة » ، وأن تكون
منطوية على عدد محدود من « القواعد » (كما هو الحال فى
« اللغة » مثلا) ٠ فاذا أضفنا الى ما تقدم أن « البنية » أيضا هى

« قانون تغيراتها » . أمكننا أن ندرك السر فى هذا الخلط الذى طالما وقع فيه الكثيرون حينما التبست عليهم « البنيوية » بالتزعة « الصورية » ، وكأن كل ما يهدف اليه « المنهج البنيوى » هو مجرد الوصول الى ضرب من « الصياغة الصورية » . والواقع ان اتهام « البنيوية » بأنها شكل من أشكال « الصورية » قد نشأ عن اعتقاد البعض بأن التحليل البنيوى يوجه كل اهتمامه الى « الأشكال الدالة » ، بدلا من الاهتمام بـ « المضامين المدلولة » . ولعل هذا ما حدا بليفى اشتراوس الى دفع تهمة الصورية عن « البنيوية » بقوله : « ان البنيوية ترفض اقامة تعارض بين « العينى » و « المجرى » ، وتأتى اعطاء قيمة ممتازة للثانى منهما . . . ان الصورة تتحدد بتقابلها مع مادة غريبة عنها ؛ وأما البنية فانها لا تملك مضمونا متمايزا ، وانما هى نفسها المضمون ، مدركا داخل تنظيم منطقى ، منظور اليه باعتباره خاصية للواقع » . وسنرى فيما بعد أن « البنيوية اللغوية » (مثلا) لم تقتصر على الاهتمام بالسيمولوجيا (ألا وهى « علم الدالات » *science des signifiants*) ، بل هى قد اهتمت أيضا بالسيمانطيقيا (ألا وهى « علم المدلولات » : *science des signifiés*) ويبقى الآن أن نحاول - فى ختام هذا الفصل - الاهتمام الى تعريف واحد يمكن عن طريقه تحديد مفهوم « البنية » تحديدا منطقيا دقيقا . والرأى عندنا أنه على الرغم من تعدد التعريفات التى قدمها الباحثون المختلفون لهذا اللفظ ، فان من الممكن الاجماع على الأخذ بالتعريف الذى قدمه لنا « لا لاند » فى معجمه المشهور حين قال : « ان البنية هى كل مكون من ظواهر متماسكة ، يتوقف كل منها على ما عداه ، ولا يمكنه أن يكون ما هو الا بفضل علاقته بما عداه » . ولا شك أن من مزايا هذا التعريف أنه عام يصدق على جميع انواع « البنيات » (بما فيها البنية الرياضية ، و « البنية اللغوية » و « البنية الأنثروبولوجية » . . . الخ) . ولكن « الاتجاه البنيوى » المعاصر - نظرا لأنه قد كان فى أصله ثمرة للنجاح الذى أحرزته علوم اللغويات (ليس فقط لدى العالم السويسرى فردينان دى سوسير ، وانما أيضا لدى كل من مدرسة براغ ومدرسة موسكو) - فانه قد حرص على تأكيد حقيقة أخرى هامة ، ألا وهى « أنه لا يمكن

أن تكون ثمة « بنية » الا حيث تكون ثمة « لغة » . ولم يكن انتشار « البنيوية » فى مجالات أخرى غير مجال اللغة على سبيل التشبيه أو المجاز ، أو مجرد الرغبة فى الامتداد بـ « النموذج اللغوى » الى دوائر أخرى جديدة ، وإنما كان صدق لاقتناع البنيويين بأهمية « الرمز » فى حياة الانسان ، بوصفه مصدرا للتفسير من جهة ، ومنبعا للإبداع الحى من جهة أخرى . وهكذا أصبحت « البنيوية » تضم تحتها كل العلوم المهمة بدراسة « الرموز » أو « العلامات » signes ، أو على الأصح « أنسقة العلامات » ، مع العلم بأن الجديد فى « العلامة » ليس هو « المدلول » le signifié نفسه ، بل هو علاقته بـ « الدال » le signifiant وسيكون علينا - فيما يلى - أن نشرع فى فهم « البنيوية » نفسها انطلاقا من « علوم اللغة » التى كانت المبؤرة الأولى لاشعاعها .

« اليتية »

فى ميدان « اللسانيات »

الفصل الثاني

« البنيوية اللغوية »

٢ - ١ إذا كان الكثيرون قد وجدوا للوجودية - فى الماضى البعيد أو القريب - أسلافاً ، من أمثال القديس أوغسطين ، وبسكال ، ومين دى پيران ، وكيركجارد ، ونيتشه ، وغيرهم ، فإن البعض أيضاً قد وجد للبنيوية - فى الماضى البعيد أو القريب - أسلافاً من أمثال أرسطو ، وريمون لول Raymond Lulle وليبنيتس ، وروسو ، وكانت ، وماركس ، وفرويد (بل وربما أيضاً كروتشه !) . ولكن ، إذا كانت هذه « الشجرة » الضخمة من « الأنساب » مثار شك - أو على الأقل موضع تساؤل - فإن الذى لا شك فيه أن الأب الحقيقى للحركة البنيوية فى العصور الحديثة هو العالم اللغوى السويسرى المشهور فردينان دى سوسير (١٨٥٧ - ١٩١٣) . وعلى الرغم من أن أهم أعمال « أستاذ اللغويات الكبير بجامعة جنيف » لم تنشر الا بعد وفاته ، ان قام بنشر محاضراته فى « علم اللغة » بعض تلامذته عام ١٩١٦ - استناداً الى مذكراته وما سجله بعض مستمعيه - ؛ بل وعلى الرغم من أن دى سوسير نفسه لم يستخدم كلمة « بنية » ، وانما استخدم كلمة « نسق » أو « نظام » ، الا أن الفضل الأكبر فى ظهور « المنهج البنيوى » (فى دراسة الظاهرة اللغوية) يرجع اليه هو أولاً وبالذات . صحيح أن أحداً لم يكتثرت بتلك المحاضرات التى ظهرت لأول مرة فى أحلك ساعات الحرب العالمية الأولى ، ولكن من المؤكد أن نيتشه لم يجانب الصواب حين قال ان جلائل الأعمال كثيراً ما تجيء على أقدام حمام السلام ! أجل ، فقد كان ظهور « محاضرات » دى سوسير فى « علم اللغة » عام ١٩١٦ ، فاتحة عهد جديد فى مضمار « العلوم اللسانية » بصفة خاصة ، و « العلوم الانسانية » بصفة عامة .

وأما النزعة « البنائية اللغوية » - بالمعنى المحدد لهذه الكلمة - فإنها لم تظهر إلى حيز الوجود إلا عام ١٩٢٨ ، فى المؤتمر الدولى لعلوم اللسان الذى انعقد ببلدهاى بهولنده حيث قدم ثلاثة علماء روس ، ألا وهم ياكوبسون Jackobson ، وكارشفسكى : Karcevsy ، وتروبتسكوى : Troubetzkoy ، بحثا علميا تضمن الأصول الأولى لهذه النزعة ؛ ولم يلبثوا بعد ذلك أن أصدروا بيانا أعلنوه فى المؤتمر الأول للغويين السلاف الذى انعقد فى براغ عام ١٩٢٩ ، استخدموا فيه كلمة « بنية » بالمعنى المستعمل اليوم ، ودعوا فيه إلى اصطناع « المنهج البنائى » . بوصفه « منهجا علميا صالحا لاكتشاف قوانين بنية النظم اللغوية وتطورها » .

٢ - وقد كانت الخطوة الأولى التى قام بها فردينان دى سوسير على هذا الدرب هى العمل على تحديد موضوع « علم اللغة » ، بعد النظر إلى شتى العوامل البيولوجية ، والفيزيائية ، والسيكولوجية ، والاجتماعية ، والتاريخية ، والجمالية ، والعملية ، (أو البرجماتية) التى تتداخل وتتشابك ، لتكون نسيج النشاط اللغوى لدى البشر . ولم يلبث دى سوسير أن أقام تفرقة أولية هامة بين « اللغة » و « الكلام » ، على اعتبار أن « اللغة » - فى ماهيتها - نظام اجتماعى مستقل عن الفرد ، فى حين أن « الكلام » هو منها بمثابة التحقيق العينى الفردى . ومعنى هذا أن « اللغة تقنين اجتماعى ، أو مجموعة من القواعد (Code) فى حين أن « الكلام » فعل فردى (يقوم به شخص ما فى حديثه مع أشباهه) . والصلة بين « اللغة » و « الكلام » هى كالصلة بين « الجوهرى » و « العرضى » (أو « الثانوى ») . وتبعاً لذلك فإن موضوع « علم اللسان » هو « اللغة منظوراً إليها فى ذاتها ولذاتها » . صحيح أن « اللغة » تنطوى بالضرورة على مجموعة من « العناصر » ، ولكن هذه « العناصر » نفسها تفترض « نظاماً » أو « نسقاً » ، يجعل منها « صورة » *Forme* ، لا « جوهر » *substance* ؛ ومن ثم فإن التعريف الصحيح للغة هو أن يقال إنها « تسير ضمن منظّم من العلامات » . *signes* .

بيد أن هذه « العلامات » - فى رأى سوسير - مزدوجة ، أو

« ذات وجهين » : لأن العلامة اللغوية لا تربط شيئا ما باسم ما ، كما أن اللغة بعيدة كل البعد عن أن تكون مجرد « تحويل » أو « نقل » للواقع (من « المجال العيني » الى « المجال المجرد ») ، وانما « العلامة » عبارة عن اتحاد « صورة صوتية » - ألا وهي « الدال » le signifiant بـ « تمثّل ذهني » (أو « تصور ») - ألا وهو « المدلول » signifié - وعلى حين أن « الدال » يندرج تحت « النظام المادى » (لأنه عبارة عن أصوات ، أو إيماءات ، أو حركات ، أو صور محسوسة ٠٠٠ الخ) ، نجد أن « المدلول » يندرج تحت « النظام الذهني » (لأنه يتحدد على مستوى المحتوى أو المضمون ، كفكرة أو معنى ، لا كشيء أو موضوع) . ولما كانت « العلامة » هي عبارة عن ذلك « الكل المتألف من الدال والمدلول » ، فإن « الدلالة » هي مجرد « علاقة » تتحقق من تألف هذين العنصرين . ولهذا يشبه دى سوسير « اللغة » بورقة ذات وجهين : « الوجه » فيها هو « الدال » ، و « الظهر » هو « المدلول » ، ولا يمكن تمزيق وجه هذه الورقة دون تمزيق ظهرها ، ومن ثم فإنه لا يمكن القضاء على « الدال » ، دون القضاء على « المدلول » (والعكس بالعكس) ؛ أو (على حد تعبير دى سوسير نفسه) : « ان الفكر هو وجه الصفحة : recto ، بينما الصوت هو ظهر الصفحة : verso ، ولا يمكن قطع الوجه دون أن يتم فى الوقت نفسه قطع الظهر ؛ وبالمثل لا يمكن - فى مضممار اللغة - فصل الصوت عن الفكر ، أو فصل الفكر عن الصوت ، اللهم الا اذا قمنا بضرب من العزل أو التجريد ، ولكننا عندئذ لن نصل الا الى « علم نفس محض » أو « علم أصوات » (فونولوجيا) محض . » ، ولما كانت اللغة « نسقا من العلامات » ، بل لما كانت « العلامة » (لا « العبارة ») هي « الوحدة اللغوية » ، فقد ذهب سوسير الى أن « المهمة الأولى التى تقع على عالم اللغويات هي تحديد ما يجعل من اللغة نظاما نوعيا خاصا داخل مجموعة الوقائع السيميولوجية ٠٠٠ والحق أن المشكلة اللغوية - فى رأينا - انما هي أولا وقبل كل شيء مشكلة سيميولوجية » ومعنى هذا أن اللغة تنتمى الى تلك المجموعة الكبرى من « الأنظمة الرمزية » التى تتألف منها « الثقافة » (بالمعنى الواسع لهذه

الكلمة) ، ومن بينها الفن ، والأساطير ، والكتابة ، وآداب
 المعاملات ، وغير ذلك من الطقوس أو المواضع الاجتماعية .
 وليست « السيميولوجيا Sémiologie سوى ذلك العلم الذى يدرس
 حياة العلامات فى كنف الحياة الاجتماعية . ومن المعروف أن
 هذه الدراسة قد عرفت الكثير من التطورات الهامة ، ابتداء من
 سنة ١٩٢٠ ، خصوصا على يد كل من بارت R. Barthes
 وبريتو L. Prieto ، وسبيوك L. Sebeok ولكن ، لا يجب أن
 ننسى أن « اللغويات » هى عميدة العلوم السيميولوجية جميعا :
 لأن « اللغة » - بين سائر أنظمة (أو أنسقة) العلامات ، هى
 - بطبيعة الحال - أكثرها شمولا وأشدها تعقيدا . ولا يفوتنا
 أيضا أن نشير - فى هذا المقام - الى أن المبدأ الذى أقامه
 دى سوسير فى هذا المجال قد امتد الى خارج نطاق الدراسات
 اللغوية ، فعرف طريقه الى باقى العلوم الانسانية ، وأصبح كل
 علم من هذه العلوم على وعى بـ « سيميولوجيته » الخاصة .
 وبدلا من أن تذوب « اللغة » فى « المجتمع » ، فقد شرع « المجتمع »
 يتعرف على نفسه باعتباره « لغة » . وهكذا راح بعض محلى
 المجتمع يتساءلون عن مدى امكانية تفسير « البنيات الاجتماعية »
 أو - على مستوى آخر - تفسير تلك « الروايات المعقدة » التى
 يسمونها باسم « الأساطير » ، بوصفها مجموعة من « الدالات »
 التى لا بد من البحث لها عن « مدلولات » . وكل هذه المحاولات
 - كما لاحظ بنفست - هى التى تحفزنا الى التساؤل عن مدى
 احتمال كون الطابع الأساسى للغة - ألا وهو تألفها من علامات -
 صالحا لأن يكون طابعا مشتركا يميز مجموع الظواهر
 الاجتماعية التى تتألف منها « الثقافة » .

٢ - ٣ ونحن نلاحظ أيضا أن دى سوسير لم يقتصر على
 التمييز بين « اللغة » و « الكلام » ، أو بين « الدال » و « المدلول » ،
 بل هو قد أقام تفرقة أخرى هامة بين « اللغويات الداخلية » :
 interne ، و « اللغويات الخارجية » : externe ، على
 اعتبار أن الأولى هى بمثابة دراسة محايدة immanente
 للغة ، فى حين أن الثانية هى عبارة عن دراسة للعلاقات القائمة
 بين اللغة من جهة ، وبين الدوائر المؤثرة عليها ، كالحضارة ،
 والتاريخ السياسى ، وعلم النفس ... الخ من جهة أخرى .

ويشرح لنا دى سوسير نفسه هذه التفرقة بين « لغويات »
« خارجية » وأخرى « داخلية » ، فيقول : « أن فى استطاعة
اللغويات الخارجية أن تسترسل فى عملية تجميع التفاصيل
الجزئية وإضافتها بعضها الى بعض ، دون أن تصل يوما الى
الشعور بأنها قد أصبحت محصورة بالفعل بين طرفى كماشة
« النظام » أو « النسق » . ولعل من هذا القبيل - مثلا - ما قد
يفعله أحد المؤلفين حين يعمد الى حشد الوقائع المرتبطة بانتشار
أحدى اللغات خارج موطنها الأصلي ، مفسرا تلك الوقائع على
طريقته الخاصة . وحين يريد الباحث أن يقف على العوامل التى
أدت الى خلق « لغة فصحي » فى مقابل « اللهجات العامة » ،
فانه لا بد واجد أمامه دائما سبيل التعداد أو الإحصاء البحت ،
لدرجة أنه حتى اذا عمد أحيانا الى تنظيم الوقائع بصورة منهجية
(ان فى كثير أو قليل) ، فلن يكون ذلك الا بالنظر الى مستلزمات
الوضوح . وأما بالنسبة الى اللغويات الداخلية ، فان الأمر على
خلاف ذلك تماما : لأن اللغة - فى نظرها - نسق لا يعرف سوى
نظامه الخاص . وقد يكون تشبيهها بلعبة الشطرنج ما من شأنه
أن يعيننا على ادراك ذلك بشكل أفضل . والواقع أنه قد يكون
من اليسير علينا نسبيا أن نميز - فى هذا المجال - بين ما هو
خارجى وما هو داخلى : فان كون هذه اللعبة قد انتقلت الى
أوروبا من بلاد الفرس يمثل واقعة ذات طبيعة خارجية ، فى حين
أن كل ما يتعلق بنظام اللعبة وقواعدها يمثل - على العكس من
ذلك - واقعة ذات طبيعة داخلية . ولو ائنى عمدت الى استبدال
قطع الشطرنج الخشبية بقطع أخرى عاجية ، لما كان لهذا التغيير
أى أثر على نظام اللعبة نفسها . وأما اذا عمدت الى زيادة عدد
القطع أو انقاصها ، فلا بد أن يكون من شأن هذا التغيير المساس
بنظام اللعبة وقواعدها فى الصميم . »

٢ - ع ولو أننا توقفنا الآن عند تشبيه سوسير للغة بلعبة
الشطرنج ، لوجدنا أن هذا التشبيه يؤكد أولا أن اللغة « نظام »
أو « نسق » له قواعده الخاصة ، وأن مكونات هذا النسق
مترابطة فيما بينها ككل متماسك ، فضلا عن أنه (ثانيا) يعطى
الألوية أو الصدارة للغويات الداخلية على اللغويات الخارجية ،
على اعتبار أن المهم هو التنظيم الباطنى للغة (أعنى قواعدها

(الداخلية) لا تاريخها أو نشأتها أو مراحل تطورها (أعنى مظاهرها الخارجية المتعاقبة على مر الزمان) . وإذا كانت اللغويات الخارجية وثيقة الصلة بدراسات أخرى ما زالت في دور التكوين ، كاللغويات الاتنولوجية ، واللغويات السيكلولوجية ، واللغويات السوسيوولوجية ، فإن الدراسة الداخلية للغة قد قامت خارج نطاق الافتراضات الفلسفية المسبقة ، سواء أكانت نفسانية أم معيارية ، لأنها اتخذت منذ البداية طابعاً علمياً مستقلاً . وعلى حين أن العلوم الطبيعية - فيما يقول دى سوسير - تبدأ تصنيفها بوصف كل وحدة من الوحدات ، نجد أن وصف عناصر اللغة لا يمكن أن يتم إلا بالنظر إلى علاقة كل عنصر بما عداه من العناصر الأخرى ، نظراً لأن أحداً من هذه العناصر لا يملك أية قيمة ذاتية (باطنية) اللهم إلا بتقابلها مع باقي العناصر الأخرى . ومعنى هذا أنه لا سبيل إلى اعتبار اللغة مركباً مختلطاً يتألف من مجموعة من الوحدات المادية ، بل إن اللغة نسق أو نظام من « القيم » التي يتقابل بعضها مع البعض الآخر . وليست فكرة « النظام » أو « النسق » - عند سوسير - سوى مجرد تأكيد لضرورة إحلال « المنهج البنوي » محل « المنهج التاريخي » في دراسة الظواهر اللغوية ، خصوصاً وأن الدراسات التاريخية المقارنة للغات لم تؤد بالفعل إلى الكشف عن طبيعة اللغة بوصفها « صورة » لا « جوهر » . صحيح أن دى سوسير نفسه لم يضع لنا الخطوات المنهجية الدقيقة لهذه « اللغويات الداخلية » التي تدرس نسق اللغة ، وقواعدها الباطنية ، ونظامها البنوي ، ولكن من المؤكد أنه هو الذى مهد السبيل لحلول « البنوية » محل « الذرية » Atomisme ، و « الكلية » محل « الفردية » ، فى مضمار الدراسات اللغوية عموماً ، والأبحاث الفونولوجية خصوصاً .

٢ - هـ وهنا قد يحق لنا أن نتوقف وقفة طويلة عند تفرقة أخرى هامة (أشرنا إليها من قبل أكثر من مرة) ، ألا وهى تلك التفرقة التى أقامها دى سوسير بين « التزامن » أو « التوافق » Synchronie من جهة ، وبين « التطور » أو « التعاقب » Diachronie من جهة أخرى . وعلى حين أن وجهة النظر « التزامنية » تمثل محورا أفقياً تقوم فيه العلاقات بين « الأشياء المتواجدة » (أو

« المتواقفة ») على أساس ثابت ليس للزمان فيه أى مدخل ، نجد أن وجهة النظر « التعاقبية » تمثل محورا رأسيا تقوم فيه العلاقات بين الأشياء المتتابة على أساس التغير الزمنى أو التاريخى . ومعنى هذا أن وجهة النظر الأولى - فيما يتعلق بعلوم اللسان - هى وجهة نظر وصفية تقتصر على النظر الى « حالات » اللغة ، فى حين أن وجهة النظر الثانية هى وجهة نظر تاريخية تحرص على وصف تطور اللغات . ونحن نعرف أن هذه النظرة الثانية هى التى كانت سائدة فى معظم الدراسات اللغوية ابان القرن التاسع عشر ، مما جعل دى سوسير يؤسس « علم اللسان » الحديث على قطيعة تامة مع التقليد اللغوى الذى كان سائدا فى ذلك العصر . وقد شبه دى سوسير العالم اللغوى الذى يدرس « حالة » من « حالات » اللغة ، دون أن يستبعد « العامل التاريخى » ، بالشخص الذى ينظر الى مشهد ثابت ، وهو فى حالة حركة ودوران ، دون أن يفتن الى أن الواجب يفرض عليه أن يثبت فى مكانه ، وأن يتوقف عن الحركة ، لكى ينظر الى المشهد من زاوية واحدة . وأما اذا تحرك ، فانه لن يجد نفسه إلا بازاء حالات مختلفة للمشهد الأول الذى يريد رؤيته ، فى حين أن هذا التعاقب الزمنى لن يفيد فى معرفة طبيعة المشهد نفسه . ونحن نعرف - فيما يقول دى سوسير - أن تاريخ أية كلمة ، كثيرا ما يكون بعيدا كل البعد عن أن يفيدنا فى فهم المعنى الحالى لتلك الكلمة . وما دامت اللغة - فى حد ذاتها - هى مجرد « نسق » أو « نظام » ، بل وما دامت تعمل ، أو تؤدى وظيفتها باعتبارها « بنية » ذات « طبيعة رمزية » ، فلا بد من التسليم بأنها لا تنطوى - فى ذاتها - على أى « بعد تاريخى » . ولا نرانا فى حاجة الى القول بأن غلبة « النزعة التطورية » على معظم مناحى التفكير فى القرن التاسع عشر هى التى أمّلت على علماء اللسان - فى تلك الآونة - اعتبار « التاريخ » بمثابة المنظور الأساسى للغة ، واصطناع « التعاقب » كمبدأ أول للتفسير ، مع الحرص على تجزئة اللغة الى عناصر منعزلة ، من أجل البحث عن قوانين التطور الخاصة بكل منها على حدة . وحين قام دى سوسير بمعارضة هذه النزعة التطورية فى فهم اللغة ، فانه لم يكن يهدف من وراء ذلك الا الى ابراز أهمية

المنظرو الوصفى (السانكرونى) : ألا وهو منظور الذوات المتكلمة ، وهى تلك الذوات التى لا ينطوى استخدامها للغة على أية إحالة الى التاريخ ! ودى سوسير يذكرنا - فى هذا الصدد - بأن التفكير فى اللغة - كما هو الحال مثلاً عند مدرسة بور رويال - لم يكن قائماً على اعتبارات تاريخية - كما أصبح الحال من بعد على يد أهل النحو المقارن فى القرن التاسع عشر - وإنما كان يقوم على أساس التفرقة بين وجهة النظر التطورية ووجهة النظر الوصفية ، مع إعطاء الصدارة لهذه النظرة الثانية على النظرة الأولى . ومن هنا ، فإن الدعوة الى اعتبار اللغة « نسقا » أو « نظاما » ، تضطربنا - فيما يقول دى سوسير - الى التخلّى عن المنظور التاريخى فى دراسة اللغات ، من أجل العودة الى المنظور الوصفى ، القائم على استبعاد كل « نزعة ذرية » . ولا بد من أن يكون دى سوسير هنا قد وقع تحت تأثير « علم الاقتصاد » الذى كان يميل فى ذلك الوقت الى القول بوجود استقلال نسبى لقوانين التوازن بالقياس الى قوانين التطور ، لدرجة أن البعض كان يقرر أن فى إمكان الأزمان نفسها أن تؤدى الى « إعادة تنظيم » تام للقيم فى استقلال ، أو بمعزل . عن تاريخها . فضلاً عن ذلك ، فقد أراد دى سوسير لعلم اللسان أن يتحرر من شتى العناصر الغريبة عنه ، لكى يقتصر على التزام حدود السمات النوعية المحايثة - أو الباطنة - فى صميم النسق اللغوى نفسه . وأما السبب الرئيسى الذى عمل على صيغ « بنوية » دى سوسير بهذا الطابع **السانكرونى** (فيما يقول جان بياجيه) فهو الطابع الاعتبارى - أو التعسفى - الذى نسبته الى « العلامة اللفظية » وقبل أن نتوسع فى شرح المقصود بهذه العلاقة الاعتبارية - أو « التعسفية » arbitraire التى تربط الدال بالمدلول - فى نظر دى سوسير - لا بأس من أن نشير الى أن تلك الثنائية الحاسمة التى أقامها العالم اللغوى السويسرى الكبير بين « **التقوالت** » : (**السانكرونى**) و « **التعاقب** » : (**الدياكرونى**) قد لقيت الكثير من التعديلات والتتقيحات على يد بعض علماء اللغة اللاحقين له ، من أمثال تروبتسكوى وأهل دائرة براغ - على وجه الخصوص - . كما ظهرت الكثير من الدراسات الهامة التى حاول أصحابها القيام

بأبحاث بنيوية « دياكرونية » . على أساس القول باحتمال تعاقب مرحلتين مختلفتين من مراحل التطور - فى نطاق لغة واحدة بعينها - تكونان بمثابة « بنيتين » متواليتين يدرس الباحث العلاقات بينهما ، مستندا الى ما كان فى البنية الأصلية الأولى من امكانيات أو استعدادات للتغير . ولعل من هذا القبيل مثلا ما قام به رومان ياكوبسون من دراسات فى كتابه المشهور : « مبادئ الفونولوجيا التاريخية » سنة ١٩٣١ ، أو ما قدمه لنا أندريه مارتينييه من أبحاث فى مؤلفه الموسوم باسم : « اقتصاديات التغيرات الصوتية » سنة ١٩٥٥ ، وما ضمنه بنفسه كتابه « مشكلات علم اللسان العام » سنة ١٩٦٦ من مقالات وأبحاث ودراسات . ولكن ، يبقى أن نُعترف لسوسير بالفضل الأكبر فى هذا المضمار لأنه كان أول من نظر الى اللغة فى صميم نشاطها الوظيفى الحقيقى ، على اعتبار أن « المظهر السانكرونى للغة - بالنسبة الى الجماهير المتكلمة - هو الذى يمثل - وحده - الحقيقة الواقعية لكل نشاط لغوى » . ولا شك أن سوسير حين أعطى الصدارة « للزمان » (أو السانكرونى) على « التعاقب » (أو الدياكرونى) ، فإنه قد وضع بذلك حدا للامتيان الذى كان يمنحه الباحثون السابقون عليه للغات المتحضرة - أو لغات « الثقافة » (كما كانوا يسمونها) - وبالتالي فإنه قد فتح السبيل أمام أهل العلوم اللسانية للقيام بوصف مماثل لتلك اللغات الأخرى التى لا تملك أى تراث مكتوب .

٢ - ٦ وأما قول دى سوسير بالطابع الاعتبارى (أو « التعسفى ») للعلامة اللفظية ، فقد كان تعبيراً عن اعتقاده بأن « الدال » لا ينطوى - فى صميم خصائصه الصوتية - على أية إشارة أو إحالة الى قيمة « المدلول » أو مضمونه . وهو يقول فى ذلك بصريح العبارة : « ان هناك من الناس من يظن أن اللغة - فى صميم مبدئها الاساسى - هى عبارة عن سجل من الأسماء ، أعنى قائمة طويلة بالألفاظ المقابلة لما فى العالم من أشياء . . . ولا شك أن مثل هذا التصور - فى أكثر أشكاله سذاجة - لا بد من أن يحيل العلامة اللفظية الى نسخة طبق الأصل من الشيء الذى تشير اليه . ولكن الحقيقة أن الصلة التى تربط الدال بالمدلول هى مجرد صلة اعتبارية . وآية ذلك أن مفهوم كلمة

« أخت » لا يرتبط بأية علاقة باطنية مع سلسلة الأصوات (١ - خ - ت) التى هى بمثابة « الدال » ، بدليل أن فى الامكان تمثيل هذا المفهوم بأية مجموعة أخرى من الأصوات ، كما هو واضح من اختلاف اللغات : اذ نقول مثلاً للدلالة على « الثور » فى فرنسا « boeuf » ، بينما نقول عنه فى انجلترا : « ox » ، وهلم جرا . . . ولكن ، اذا كانت العلامة اللفظية - فى نظردى سوسير - مجرد علاقة صورية تربط « الدال » (أى الصورة الصوتية) بـ « المدلول » : (أى « التصور » أو « المضمون الذهنى ») ، فكيف نفهم هذا الطابع الاعتبارى المميز لها (أى للعلامة اللفظية) دون التفكير فى الصلة التى تربطها بالشيء ؟ ليس الملاحظ - كما قال بنفست - أن دى سوسير هنا قد انزلق من التفكير فى « الاسم » الى التفكير فى « الشيء » لأن الطابع الاعتبارى الذى تحدث عنه ليس الا سمة تميز علاقة « الدال » بـ « الشيء » الذى يدل عليه ، لا بالمدلول (أو التصور) نفسه ! الواقع أننا لو بقينا على المستوى البنىوى المحض ، لكان علينا أن نقول ان الصلة بين الدال والمدلول صلة ضرورية ، لا اعتباطية ، لأن مفهوم « الثور » (أى « المدلول ») من جهة والمجموعة الصوتية (ث - و - ر) الماثلة فى وعى (أى الدال) من جهة أخرى ، هما بالضرورة شيء واحد ، فى حين أن العلاقة بين « الدال » (أى مجموعة الأصوات التى ألفظها) و « الشيء » نفسه (أى « الثور » فى المثال السابق) هى التى تعتبر « تعسفية » .

بيد أن النقد الذى وجهه بنفست الى دى سوسير - وان كان صحيحاً من بعض الوجوه ، خاصة وأن بعض تعبيرات دى سوسير قد لا تخلو من غموض أو لبس أو عدم تحديد - الا أنه لا يطعن فى صحة الفكرة الأصلية التى نادى بها أبو البنىوية اللغوية الحديثة - الا وهى أن العلاقة بين « الدال » و « المدلول » علاقة تواضعية ، اصطلاحية ، خالية من كل مبررات أو أسباب عقلية - . . . وحين قال دى سوسير ان العلامة اللفظية اعتباطية ، فإنه لم يكن يفكر فى صلة العلامة بالموضوع المشار اليه ، كما أنه لم يكن يريد الخوض فى تلك المشكلة الأفلاطونية التى كانت موضوعاً للنقاش بين كل من هرموجين وكارتيلوس ، الا وهى :

« هل يكون مصدر تسمية الأشياء هو العرف أم البساده الطبيعية ؟ » . وانما كان كل ما يعنيه هو الكشف عن السمعة التعسفية التي تتسم بها العلامة اللفظية من حيث هى علاقة بين « الدال » و « المدلول » . والحق أن هناك مستويين لهذا « الاعتبار » . أو « التعسف » : فهناك مستوى التعسف المائل فى العلاقة القائمة بين العلامة والشيء (أو « المفهوم ») ، ثم هناك مستوى آخر يتمثل فى صميم العلاقة القائمة بين وجهى العلامة اللفظية نفسها . ولا شك أن هذا النمط الثانى من التعسف أو الاعتبار هو الذى كان يهم دى سوسير ، لأنه - فى رأيه - « المبدأ الذى يسود كل الدراسات اللسانية العلمية فى مضمار اللغة » . ومعنى هذا أن المبدأ السيميولوجى الأساسى عند سوسير هو : « انه ليس ثمة علامة فى الطبيعة ، وانما توجد العلامة حيث تكون ثمة وظيفة رمزية (تملك إقامة مثل هذه العلاقة التعسفية بين « دال » و « مدلول ») » .

٢ - ٧ ولو كان لنا - الآن - أن نصدر حكما عاما على الجهد العلمى الهائل الذى قام به فريمان دى سوسير من أجل تأسيس علم اللغة أو وضع دعائم نزعة بنيوية لغوية ، لكان فى وسعنا أن نقول أن جميع النظريات اللغوية الحديثة مدينة للعالم السويسرى الكبير بالكثير من مبادئها الأساسية ، خصوصا مبدأ ثنائية العلامة اللفظية ، ومبدأ أولوية النسق (أو النظام) على العناصر ، ومبدأ التمييز بين اللغة والكلام ، ومبدأ التفرقة بين « السانكرونى » و « الدياكرونى » . الخ . ولعل هذا ما حدا بالعالم اللغوى الأمريكى الشهير بلومفيلد Bloomfield الى القول بأن « دى سوسير كان أول من زود علم اللغة البشرية بأسس نظرية سليمة » . وقد اعترف له بالفضل الكبير - كذلك - علماء لغويون متعددون نذكر من بينهم ياكوبسون ، وهلمسليف Hjelmslev (١٨٩٩ - ١٩٦٥) ، ومارتينيه ، وتشومسكى Chomsky (المولود سنة ١٩٢٨) وغيرهم . وكل هؤلاء قد أجمعوا على القول بأن سوسير كان أول رائد للبنوية الحديثة ، خصوصا وأنه كان أول من فطن الى أن اللغة نظام مغلق له قواعده الخاصة ، وأنها بالتالى نسق مستقل يتخذ منه أفراد

اللسان الواحد وسيلة للتواصل ، مع العلم بأن هذا النسق لا بد
 من أن يبقى في أساسه تعسفيا صرفا ، صحيح أن الكثير من
 أزياء دى سوسير - كما سنرى فيما بعد - قد استهدفت للعديد
 من المآخذ ، وصحيح أيضا أن علم اللغويات الحديث قد عدل
 ونقح من نظريات دى سوسير في السيميولوجيا ، والفونولوجيا ،
 وغيرها ، ولكن من المؤكد أن معظم النظريات اللغوية الحديثة
 قد انطلقت من تعاليم دى سوسير ، على نحو ما وردت في
 كتابه الشهير : « محاضرات في علم اللسان العام » . (سنة
 ١٩١٦) . وعلى الرغم من أن دى سوسير نفسه لم يستخدم
 كلمة « بنية » - كما لاحظنا من قبل - إلا أن كل الحركة البنيوية
 التي ظهرت عام ١٩٢٨ مدينة له بالكثير من أفكارها الأساسية ،
 وفي مقدمتها محاولة الامتداء إلى « نموذج » البنية العامة
 للأنظمة اللغوية ، في صميم العلاقات القائمة بين « الوحدات
 الصوتية » (أو « الفونيمات ») بعضها وبعض . وهكذا ظهرت
 محاولات عديدة - استلهمت جميعها تعاليم دى سوسير
 الانسانية - من أجل انشاء نسق يضم كل اللغات ، بارجاعها
 إلى « بنيات أولية » ، سواء أكان ذلك في مضمار الأصوات ، أم
 في مضمار الأشكال النحوية ، أم في مضمار الدلالات اللفظية ،
 أم في مضمار التركيب المنطقي . الخ . ولا شك أن دى سوسير
 - بفلسفته الخاصة في « علم العلامات » - قد مهد الجو لظهور
 « فكر صوري » في مضمار علوم المجتمع والثقافة ، وبالتالي
 لاقامة « سيميولوجيا عامة » (كما قال بنفست) .

٢ - فإذا ما انتقلنا الآن إلى دراسة اللغويات البنيوية
 في الولايات المتحدة الأمريكية ، وجدنا أن تقدم الأنثروبولوجيا
 قد سار جنباً إلى جنب مع تطور اللغويات الوصفية . والواقع
 أن علماء الأنثروبولوجيا الذين كانوا يدرسون الشعوب
 الأمرثية (بعض قبائل الهنود الحمر بأمريكا) قد وجدوا أنفسهم
 مضطرين إلى تعلم (ووصف) لغات أجنبية لم يكن « النموذج
 الهندو - أوروبي » كافياً لتفسيرها ، فضلاً عن كونها لغات
 لا تملك أي تراث مكتوب ، وبالتالي فقد راحوا يلتجئون في
 دراستها إلى أدوات - أو وسائل - التحليل الوصفية
 (السانكروني) وحسبنا أن نعود إلى كتاب فرانز بوس :

الذى صدر عام ١٩١١ تحت عنوان :
 « المختصر فى اللغات الهندية الأمريكية » ، لكى نتحقق من
 أنه كان مصدرا بمقدمة هامة فى علم اللغويات الوصفية . وأما
 « سايبير » : Edward Sapir (١٨٨٤ - ١٩٣٢) صاحب
 الكتاب الكلاسيكى المعروف عن « اللغة » ، فقد كان رائده فى
 دراسة علوم اللسان هو التشديد على المظهر الاجتماعى للغة ،
 مع الاهتمام بدراسة العلاقة بين اللغة والحضارة . وقد اقترح
 فى دراسته هذه عمل تصنيف علمى للنماذج المختلفة من اللغات ،
 بالاستناد الى الطريقة الخاصة التى تنظم بها كل لغة دائرة
 التجربة الحسية ، وتعمل على تصنيفها .

وأما التيار الذى ساد اللغويات الأمريكية بأسرها منذ عام
 ١٩٣٠ حتى عام ١٩٥٠ ، فهو التيار الذى تزعمه ليونارد
 بلومفيلد : Leonard Bloomfield (١٨٨٧ - ١٩٤٩) مؤلف
 كتاب « اللغة » (سنة ١٩٣١) ، ويطلق عليه عادة اسم « النزعة
 التوزيعية » Distributionnalisme . وإذا كان كتاب بلومفيلد
 المشار اليه قد غطى معظم مجالات البحث اللغوى بما فيها
 تصنيف اللغات وجغرافية اللهجات ، واللغويات التاريخية ،
 فإن أهم ما ورد فيه هو العرض الذى قدمه المؤلف للمبادئ
 المنهجية (الميثودولوجية) التى اقترح تطبيقها على عمليات تحليل
 اللغات ، ولعل أول ما نص عليه بلومفيلد - فى هذا المجال - هو
 ضرورة القيام بعملية سانكرونية (= وصفية) دقيقة تقتصر فيها
 على « وصف » اللغة . ولا يكتفى بلومفيلد هنا بمعارضة
 الاتجاهات « الذهنية » التى كانت تلجأ فى تفسيرها لوقائع
 اللغة الى مبادئ « العقل » و « الارادة » و « الوعى » ، وإنما
 نراه يقترح - على العكس مما كان قد فعله سايبير - اتباع منهج
 « ألى » ، أو « مادى » ، فى تفسير ظواهر اللغة ، وأن نظرية
 واحدة يلقيها المرء على التعريف الذى قدمه لنا بلومفيلد للغة -
 ألا وهو قوله أن اللغة هى مجرد سلوك بشرى شبيه بما عداه من
 أصناف السلوك الأخرى - لهى الكفيلة بأن تظهرنا على أن
 بلومفيلد قد تأثر بالدراسة السلوكية الأمريكية فى علم النفس .
 والواقع - فيما يقول بلومفيلد - أن فى وسعنا أن نصف أى
 نشاط كلامى يقوم بين شخصين يتحدثان معا بالرجوع الى نمط

« المؤثر والاستجابة » ، بحيث نقول اننا هنا بازاء « م ٠٠٠ س ٠ م ٠٠٠ س » (وهنا تكون س الصغيرة) هى استجابة لغوية ، أو رد فعل (بديل) لمنبه عملى ، ألا وهو م (الكبيرة) ، أعنى ذلك المنبه الذى تلقاه المتكلم ؛ ثم لا تلبث هذه الاستجابة - بدورها - أن تصبح منبها (بديلا) ، أو منبها لغويا ، يولد لدى المستمع ضربا من الاستجابة العملية (٠) ولكن بلومفيلد يعد العلاقة القائمة بين « م » و « س » ، وبين « س » و « م » ، موضوعا يختص بدراسته كل من علم وظائف الأعضاء وعلم النفس ، دون أن يكون من حق عالم اللغة الاهتمام بدراسته ، ومعنى هذا أنه يستبعد من دائرة المرحلة الوصفية لدراسة اللغة كل ما يرتبط بدراسة « المعنى » ٠ والسبب فى ذلك أنه يعتبر أن صرامة البحث الوصفى تستلزم الوقوف عند عملية تحليل « الأشكال الصوتية » (أو ما كان دى سوسير يسميه باسم « الدالات ») ٠ ومن هنا فإن بلومفيلد قد وجد نفسه مضطرا الى التسليم بفرض مؤداه أن لأشكال الحديث معنى ثابتا ، وأنه لا بد من أن يكون ثمة اختلاف فى المعنى يقابل كل اختلاف فى الشكل (والعكس بالعكس) ٠ صحيح أن وجود الألفاظ المترادفة والمتجانسة - باعتراف بلومفيلد نفسه - يمثل اعتراضا مباشرا ضد هذا الفرض ، ولكن لا سبيل الى تحليل اللغة دون اللجوء الى أية افتراضات مسبقة ، اللهم الا بالاعتصار على « التحليل الوصفى » للأشكال الصوتية ، دون اقحام لمبحث « المعنى » على هذا المبحث الصوتى المخض ٠

٢ - ٩ لقد أراد بلومفيلد (وأعوانه) - اذن - أن يطوروا اللغويات البنوية بإقامة « لسانيات وصفية » (أو كما يقال أحيانا « تصنيفية » Taxonomique) ، تستند أساسا الى مناهج توزيعية ، مكملين بذلك البنوية الوصفية (أو السانكرونية) التى كان دى سوسير قد وضع دعائمها ٠ ولا بد لنا من أن نلاحظ - فى هذا الصدد - أن « الأشكال اللغوية » التى جعل منها بلومفيلد موضوعا للوصف التوزيعى ، هى فى الحقيقة « علامات لغوية » أريد لها أن تكون « ذات وجهين » ؛ ما دام بلومفيلد يعرفها بقوله انها « أشكال صوتية (فونيطيقية) ذات معان ٠ » ، ولكن لما كان بلومفيلد قد عجز عن وصف عملية « الدلالة » نفسها ،

فقد بقي الوصف التوزيعي محصوراً في دائرة « الصورة الصوتية » ، أو في مجال « الدال » *signifiant* المحض ، وبالتالي فقد ظلت الوحدات – عند بلومفيلد – مجرد وحدات « ذات وجه واحد » . هذا الى أننا لو ادخلنا في اعتبارنا تلك التفرقة التي كان دى سوسير قد اقامها بين « علاقات حضور *in praesentia* (تجمع بين وحدتين لغويتين متحققتين بالفعل) و « علاقات غياب *in absentia* (تجمع بين وحدة حاضرة ووحدات أخرى غائبة) ، ولكن ثمة علاقة تقابل تجمع بينهما) ، لكان في وسعنا أن نقول أن بلومفيلد لم يفسح أى مجال في بنيويته الوصفية لهذا النوع الثانى من العلاقات . ولو أننا أطلقنا على النوع الأول من العلاقات الاسم الاصطلاحي الذي يستخدمه اللغويون المعاصرون ، ألا وهو *syntagmes* (سانتاجمات) ، في مقابل *paradigmes* (برادجمات) ألا وهو الاسم الاصطلاحي الذي يطلقونه أيضاً على النوع الثانى من العلاقات ، لكان في وسعنا أن نقول أن البعد « السانتاجماتى » *syntagmatique* (أى البعد الأفقى القائم على علاقات الحضور) قد كان هو البعد المفضل لدى بلومفيلد . ولا غرو ، فقد انطلق بلومفيلد في أبحاثه اللغوية من الأشكال (أو الصور) الماثلة بالفعل في صميم الواقع ، ومن ثم فقد حدد « الوحدة » اللغوية بالرجوع الى مجموع البيئات والسياقات التي يمكن أن تظهر فيها ، أعنى بالاستناد الى توزيعها في مجال أفقى (لا رأسى كما هو الحال في علاقات الغياب) . ومهما يكن من شيء ، فقد نظر بلومفيلد الى مهمة العالم اللغوى على أنها محصورة في عملية وصف الكيان التام المكتوب (أو المجموعة الكاملة المسجلة) لأية لغة ما من اللغات ، على اعتبار أن هذا « الكيان » – في جوهره – كيان تمثيلي ، مع الاهتمام بتحديد الأنواع (أو الفئات) التي تنقسم اليها الوحدات ، ألا وهى تلك الأنواع (أو الفئات) المؤلفة من كافة الصور (أو الأشكال) التي يمكن أن تشغل وضعاً معلوماً بعينه ، أعنى تلك التي تملك « توزيعاً » واحداً بعينه . ومن هنا فإن ما يحدد وضع أى عنصر إنما هو – على وجه الدقة – تلك « الأوضاع » التي يمكن أن يشغلها في مجموع « الكيان المسجل العام » *corpus* ، مضافاً

اليها كل الاستبدالات الممكنة فى تلك الأوضاع . وأما « الصورة »
فإنها لا تكتسب أى تحديد (أو تعريف) اللهم الا بفضل العلاقات
التي تجمعها بغيرها من الصور . وهكذا يتم وضع مبدأ التحليل
البنوي موضع التطبيق ، مع ملاحظة أن كافة الخطوات المنهجية
المستخدمة فى هذه الحالة لن تكون الا معايير صورية (أو
شكلية) صرف . وقد جاء هاريس Z. S. Harris من يעד (فى
كتابه : « مناهج اللغويات البنوية » سنة ١٩٥١) فحاول أن
يمضى بهذا « التحليل التوزيى » الى أقصى حدوده ، ثم لم يلبث
كل من هوت Hockett وبايك Pike (على سبيل المثال ، لا
الحصر) أن حاولا - فى الولايات المتحدة الأمريكية - ادخال
بعض التعديلات الهامة على هذا « التحليل التوزيى » ، وظلت
هذه الحركات سائدة فى الفكر اللغوى الأمريكى الى أن ظهرت
مناهج أخرى جديدة - خصوصا على يد تشومسكى Chomsky
بدراسته اللغوية المعروفة باسم « النحو التوليدي » grammar
generative

٢ - ١٠ . وأما اذا انتقلنا الآن الى القارة الأوروبية - حيث
كانت آراء دى سوسير قد لقيت انتشارا واسعا - فسوف نجد
أن اللغويات البنوية قد وصلت الى نتائج هامة - حوالى سنة
١٩٣٠ - خصوصا بعد ظهور « الفونولوجيا » (= علم الأصوات
العام) التي كان قد أسهم فى العمل على نشأتها وتطويرها علماء
لغويون مختلفون من موسكو ، وجنيف ، وبراغ ، وفيينا ،
وغيرها . ولكن من المؤكد أن المؤسس الحقيقى « للفونولوجيا »
هو العالم الروسى نيقولا تروبتسكوى Nicolas Troubetzkoi
(١٨٩٠ - ١٩٣٨) صاحب كتاب « مبادئ الفونولوجيا »
(الذى ظهرت له ترجمة فرنسية سنة ١٩٤٩) . وقد بدأ
تروبتسكوى حياته العلمية بالاقبال على دراسة الاتنولوجيا
والاتنوجرافيا ، ثم تخصص فى دراسة اللغات « الفنلندية -
الأوجرية » (وهى اللغات المسماة بالفرنسية - Langues Finno-
ougriennes) ، ولم يلبث بعد ذلك أن اتجه نحو دراسة « اللغويات
العامة » ، على اعتبار أنها « الفرع الوحيد من العلوم الانسانية
الذى أصبح يملك منها علميا وضعيا » ، بخلاف باقى العلوم
الأخرى التي ما تزال « على مستوى الكيمياء القديمة (أو

السيمياء) « والمبدأ الاساسى فى النظرية الفونولوجية هو اضافة مضمون عينى على الفكرة السوسيرية القائلة بأن اللغة «نسق» تسوده العلاقات القائمة بين الوحدات . « والفونولوجيا » حين تدرس نظام العناصر المؤلفة للجانب « الدال » من جوانب « العلامة » اللغوية ، فانها تبين لنا أنه لما كان للتحقيقات العينية المتمثلة فى « الكلام » - ألا وهى « الأصوات » - كثرة متنوعة لانهائية ، فانها لا تملك أية صفة لغوية محددة ، وبالتالي فانها لا بد من أن تدخل تحت نطاق العلوم الطبيعية (بوصفها «أشياء» أو «موضوعات» قابلة للوصف) ، ومن ثم فانها تندرج تحت باب « الفونيطيقا » : ذلك العلم التجريبي الكمي . وأما اذا نظر الى تلك الوحدات المادية - على العكس من ذلك - من وجهة نظر « وظيفتها » فى اللغة ، فانها عندئذ لا بد من أن تظهر بمظهر تحقيقات متنوعة لعدد صغير من الوحدات اللغوية ، ألا وهى « الفونيمات » phonèmes ؛ وهذه « الفونيمات » ذات عدد ثابت محدد فى كل لغة من اللغات (ما بين عشرين وأربعين) . وهكذا نرى أن « الفونولوجيا » تنطلق من المعطيات العينية ، لكى تعتمد الى تحليلها وتجريدها ، بقصد العثور - فى صميم الكتلة الموهشة (أو غير المنتظمة) للتحقيقات الصوتية الماثلة فى الكلام (وهى تلك الكتلة المعقدة التى يكشف عنها تقدم الفونيطيقا الصوتية والفسولوجية) - ؛ نقول بقصد العثور على « البنية » الأولية البسيطة . ومعنى هذا أن قائمة « الفونيمات » فى كل لغة من اللغات هى بالضرورة قائمة محددة ، مغلقة ؛ وان كان من الملاحظ (مثلا) أن اللغة الأسبانية فى أسبانيا نفسها ٢٤ من الفونيمات ، بينما يبلغ عددها فى بلاد أمريكا الجنوبية الناطقة بالاسبانية ما لا يزيد عن ٢٢ فقط .

وقد مرت الفونولوجيا فى تطورها بمراحل عدة : فهى قد ظهرت أولا (حتى قبل ظهور أعمال ترويتسكوى) لدى باحث روسى يدعى بودوان دى كورتنائى Boudoin de Coartenay فى نهاية القرن التاسع عشر ، ثم عرفها كل من جيسبرسن « Jespersen » ، ودانييل جونز Daniel Jones ، وأخيرا سآبير Sapir وكل هذه الاتجاهات قد تعرضت فيما بعد للنقد ، حتى ظهرت عام ١٩٢٨ أعمال جماعية ناضجة فى مضمار الفونولوجيا ، تقدم

بمهما للمؤتمر الدولي الأول للعلوم اللسانية بلاهاي كل من تروبتسكوى ، وياكوبسون ، وكارتشفسكى ، مقترحين برنامجا جديدا. أعربوا فيه عن ضرورة التمييز بين دراسة أصوات الكلام ودراسة أصوات اللغة . وقد لقيت هذه الدعوة تأييدا كبيرا من جانب أعضاء دائرة براغ (التى تأسست سنة ١٩٢٦) ، وهى الدائرة التى انضم إليها من بعد تروبتسكوى نفسه . وقد تقدمت هذه الدائرة عام ١٩٢٩ - أمام المؤتمر الأول للعلماء الفيلولوجيين السلاف - ببرنامج علمى كان يتضمن تسع قضايا مشهورة ، كانت الأولى منها تدور حول « المشكلات المنهجية الناجمة عن تصور اللغة باعتبارها نظاما أو نسقا ... » . وتتابع بعد ذلك الدراسات الفونولوجية ، خصوصا على يد العالم اللغوى الفرنسى مارتينييه Martinet (الذى نظم الدراسة وعمقها) ، ثم ظهرت نظرية ياكوبسون - التى عرفت باسم « النظرية المزدوجة » (أو الثنائية) : binaire أو : Binarisme . وهى تمثل خطوة جديدة أصيلة على درب الدراسات الفونولوجية انطلاقا من آراء تروبتسكوى فى كتابه « المبادئ » ، فضلا عن أنها مهدت لظهور الكثير من الحركات اللغوية الجديدة .

٢ - ولو أننا القينا نظرة عامة على « الفونولوجيا » من أجل الوقوف على الطابع « البنىوى » الذى اتسم به « التحليل الفونولوجى » لدى كل من تروبتسكوى ، وياكوبسون ، ومارتينييه (وغيرهم) ، لكان فى وسعنا أن نقول أن موضوع « الفونولوجيا » هو وصف الوحدات الصوتية التى تؤلف المستوى « الدال » للغة ، أعنى أنها تتناول بالبحث مجالا ظل حتى الآن مهملا أو مجهولا من جانب الدراسات التقليدية . وقد سبق لنا أن لاحظنا كيف فرق تروبتسكوى بين « الفونيطيقا » - أو علم « أصوات الكلام » - وهو ذلك العلم الذى يصف أى صوت فى استقلال عن وضعيته اللغوية ، وبين « الفونولوجيا » - أو علم « أصوات اللغة » - وهو ذلك العلم الذى لا يدخل فى اعتباره - من بين الأصوات - سوى تلك (الأصوات) التى تؤدى - فى مضمار اللغة - وظيفة محددة . ولسنا نريد الدخول فى تفاصيل هذه الدراسة الفونولوجية من أجل الوقوف على الأنماط المختلفة للوظائف الفونولوجية (وعلى رأسها « الوظيفة التمييزية »

distinctive. التى تسمح لكل لغة باقامة ضرب من التعارض أو التقابل بين الدلالات أو المعانى اللغوية المختلفة) ، وانما حسبنا أن نقول ان « الفونولوجيا » - فى جانبها الأساسى - هى عبارة عن تصنيف ، وتنظيم ، وترتيب تدرجى ، لما فى اللغة الواحدة من وقائع صوتية متميزة .

ولنضرب لذلك مثلا فنقول ان أى صوتين من أصوات اللغة يصبحان « فونيمين » (مثنى « فونيم » phonème أى وحدة صوتية) اذا كان من شأن احلال الواحد منهما محل الآخر فى أى سياق لغوى واحد بعينه أن يحدث تغييرا فى المعنى : كما هو الحال مثلا حين نستبدل الفونيم « b » - فى اللغة الفرنسية - بالفونيم « p » ، فنقول مثلا « puce » بدلا من « bus » وأما فى اللغة العربية (مثلا) فان هذين الحرفين لا يمثلان « فونيمين » لأنك تستطيع أن تقول : « باريس » أو « بارس » ، كما تستطيع أن تقول « اسبانيا » أو « اسبانيا » . الخ . وأما حرف الـ « r » - فى اللغة الفرنسية - فانه يحتل « فونيمين » مختلفين (نقول عنهما انهما « متغيران » variants دون أن يكون من شأن احلال الواحد منهما محل الآخر احداث أى تغيير فى المعنى : لأنك تستطيع أن تنطق بكلمة « rat » باحداث ثغاء فى حرف الـ « r » (كما يفعل الباريسيون مثلا) ، وتستطيع أيضا أن تنطق بها مختلفة تماما عن حرف « الغين » عندنا (كما يفعل أهل الجنوب فى فرنسا ، أو كما ينطقها الانجليز وغيرهم) . ومن المعروف أن الـ « ت » والـ « ط » ، والـ « د » والـ « ض » ، والـ « ح » والـ « ع » ، تمثل « فونيمات » فى اللغة العربية (مختلفة بعضها عن البعض الآخر) ، بينما هى قد لا تكون كذلك فى العديد من اللغات الأوروبية

والمهم أن التحليل الفونولوجى انما يهدف أولا وقبل كل شئ الى الكشف عن « نسق العلاقات » التى تنطوى على وظيفة داخل التنظيم اللغوى لآى « دال » ، على اعتبار أن لكل « فونيم » مركبا من السمات الخاصة التى تميزه عن غيره من « فونيمات » النسق ، والتى تمثل « هويته » أو « وحدته الخاصة » . ثم تجيء - بعد ذلك - دراسة التنظيم الباطنى (أو التجمع الداخلى) لفونيمات النسق ، لمعرفة الممكن منها والمستحيل ، المتكرر

والنادر ، فتكون بمثابة الخطوة الأخيرة من خطوات التحليل الفونولوجى للغة ، وهى الخطوة التى تكشف عن « بنية » النسق نفسه . وقد استطاع ياكوبسون - فى تحليله الفونولوجى - أن يكشف عن وجود نسق أو « نظام » من المتقابلات الصوتية الأساسية (التى يبلغ عددها ١٢ تقابلا مزدوجا) قال عنها أنها تمثل النظام الفونولوجى الأصيل الذى تستمد منه كل لغة (أو على الأصح تقتطع منه) نسقها الفونولوجى الخاص . ولو صحت هذه النظرية ، لكان معنى ذلك أن هناك **كليات** universaux على مستوى التنظيم الصوتى للغات . ومهما يكن من شىء ، فقد كان التحليل الفونولوجى رائدا - بمعنى الكلمة - فى مضمار الدراسات البنوية المنهجية ، ان من حيث مبادئه ، أو من حيث دقته وصرامته ، أو من حيث نتائجها ، لدرجة أنه اعتبر « نموذجا » « **ميثولوجيا** » راحت تحتذيه باقى الدراسات اللغوية الأخرى فى غير مجال « الدال » .

٢ - ١١ ونحن نجد نزع بنوية أخرى - فى مجال الدراسات اللغوية - لدى أعضاء الدائرة اللغوية فى كوبنهاجن ، وعلى رأسهم العالم اللغوى الشهير **هلمسليف** Hjelmslev (١٨٩٩ - ١٩٦٥) الذى كان له الفضل - سنة ١٩٣١ - فى تأسيس الحلقة الدنمركية للعلوم اللسانية ، بالاشتراك مع كل من برندال : Brøndal وأولدال Uldal . وقد استطاع هلمسليف - بالاشتراك مع أولدال - عام ١٩٣٥ أن يتقدم (فى لندن) بنظرية جديدة فى « القونيم » (أطلق عليها فيما بعد اسم « سينيم » : cénème) جاءت مغايرة للنظرية التى كانت سائدة فى براغ . ولكن من المؤكد أن الحركة الدانمركية (التى أطلقت على نفسها اسم : « **الجلوسيماتيقا** » Glossématique - ، المشتق من اللفظ اليونانى « جلوسا » glossa : بمعنى « لغة ») لم تكن تخلو من وشائج قرابة هامة مع الحركة اللغوية البنوية التى كانت سائدة آنذاك فى براغ : لأنها شددت - هى الأخرى - على الطابع البنوى للغة ، معلنة أنها لا تمثل سوى حركة استمرارية جذرية لتعاليم دى سوسير الذى اعترف له هلمسليف بأنه كان « رائد الحركة اللغوية الحديثة بلا منازع » . وقد ظل مذهب هذا العالم اللغوى الدنمركى الكبير غير معروف تماما فى الكثير

من الاوساط اللغوية العلمية (لأنه لم يكن مشروحا الا من خلال بعض المقالات والاسهامات الدورية) الى أن صدر لهمسليف عام ١٩٤٣ كتابه المشهور : « مقدمات لنظرية فى علم اللغة » ، فكان هذا المؤلف سببا فى اشتهاار المذهب الجديد ، خصوصا وأنه كان ينطوى على جهاز صورى (أو شكلى) من المفاهيم التجليلية ، مع شرح للضرورات الابستمولوجية التى لا بد لأى علم لسانى (بمعنى الكلمة) من الخضوع لها .

والواقع أن « اللغة » - فى نظر هلمسليف - « بنية » هى نسيج وحدها sui generis ، أعنى أنها كل مكتف بذاته ، وبالتالي فإنها تتطلب أدواتها الخاصة فى التحليل . وهنا يستعير العالم اللغوى الدنمركى عبارة سلفه الشهير دى سوسير فيقول « أن اللغة صورة (أو « شكل ») ، لا « جوهر » (أو « مادة ») . » . وعلى ذلك ، فإن مهمة عالم اللغة - فيما يقول هلمسليف - هى انشاء نظرية تكون بمثابة ضرب من « الجبر » Algèbre بالقياس الى أية لغة ، أو بالأحرى بالقياس الى كل اللغات . ومعنى هذا أنه لا بد للوصف العلمى - فى هذه الحالة - من أن ينصب على « الشكل » - أو « الصورة » ، ما دام عالم الدلالات (أو المعانى) مشتركا بين سائر اللغات ، وما دام وجه الخلاف (أو أوجه الخلاف) بين تلك اللغات انما يكمن (أو تكمن) فى الصورة التى تنظم كل واحدة منها على حدة . ولا شك أن النتيجة الكبرى التى تترتب على تطبيق هذا المبدأ انما هى الكف عن دراسة « أجزاء » اللغة ، أعنى الاستعاضة عن دراسة « الوحدات » الجوهرية (المادية) بدراسة « العلاقات » القائمة بين تلك « الأجزاء » ، على اعتبار أن ما يحدد طبيعة كل جزء من هذه الأجزاء (أو الوحدات) انما هو نوع العلاقات التى تربطه بباقى الأجزاء الأخرى . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول أن كل عنصر من عناصر أى نص (شفويا كان أم مكتوبا) لا يزيد عن كونه نقطة تقاطع لـ « حزمة من العلاقات » . ولا يكتفى هلمسليف بأن يقول مع دى سوسير ان التنظيم اللغوى تنظيم شكلى باطنى ، يعبر عن تماسك « العلاقات » داخل ذلك « الكل » اللغوى الموحد ، بل هو يذهب الى حد أبعد من ذلك فيقول بإمكان استخراج هذا التنظيم اللغوى من المادة التى ينظمها ، وبالتالي فإن « البنية »

— فى نظره — « قابلة للانفصال عما » تبنيه ؛ وليست فكرة « الجبر اللغوى » سوى تعبير عن اعتقاد زعيم « دائرة كوبنهاجن » بأن اللغة هى مجرد « منظومة » توافقية (أو ان شئت فقل « تركيية » رياضية) تكشف عن وجود « خواص شكلية » تميز العلاقات ، فى استقلال عن المجال الموضوعى الذى تقوم فيه (تلك العلاقات) . ولما كانت اللغة مجرد تسق صورى فان حقيقة أى عنصر لغوى هى بالضرورة ذات طابع شكلى محض ، بغض النظر عن أى مظهر « دلالى » (سيمانطيقى) . أو « صوتى » (فونيطيقى) ، ما دام المحدد لأى عنصر من العناصر انما هو القواعد المتحركة فى حضوره أو غيابه داخل المقال أو الحديث .

والتأمل فى بنوية هلمسليف اللغوية يلاحظ — أولا وقبل كل شىء — أنها عبارة عن عملية بناء — أو انشاء — « نموذج منطقى » فى اللغة من جهة ، ولجهاز بأكمله من التعريفات من جهة أخرى ، أكثر مما هى نظرية علمية أريد لها أن تكون أداة لاكتشاف معالم « العالم اللغوى » . صحيح أن هلمسليف ينطلق من فكرة دى سوسير فى « العلامة اللفظية » ، فنراه يتحدث عن « التعبير » و « المضمون » (بدلا من « الدال » و « المدلول ») ، بوصفهما مستويين مترابطين ترابط « الصورة » و « المادة » ، ولكنه لا يلبث — بعد ذلك — أن يمضى من « علم اللغة » الى « علم المنطق » لى يقرر أن « البنية » هى كيان صورى مستقل يمثل منظومة من المترابطات الداخلية أو العلاقات الباطنية . ومن هنا فان نزعتة البنيوية تكتسب طابعا منطقيا « سكونيا » (استاتيكيا) : نظرا لأنه — كما لاحظ بياجيه — يشدد على « العلاقات » أو « الارتباطات » ، أكثر مما يشدد على « التحولات » أو « التغيرات » . ولعل هذا أيضا ما فطن اليه مارتنيه نفسه — على الرغم من تعاطفه الشديد مع هلمسليف — إذ نجده يؤكد أن « البنية » اللغوية عند المفكر الدنمركى قد بقيت مجرد « بنية رياضية » ، أو « علائقية محضة » ، ومن ثم فان هلمسليف لم ينجح فى الكشف عن السمات النوعية الخاصة المميزة للبنية اللغوية بوصفها شىئا أكثر من مجرد « حزمة من العلاقات » ! هذا الى أن زعيم الدائرة اللغوية الدنمركية (بكوبنهاجن) قد

تمادى فى التسليم - مع دى سوسير - (بضرورة اعطاء الأسبقية
 لا « سائكرونى » على « الدياكرونى » ، فكانت النتيجة أن خلط
 تماما بين مفهوم « السائكرونى » ومفهوم « الثبات » (أو
 « الاستاتيكية ») ، وبالتالي فقد انتهى به الأمر الى « انكار »
 « التطور » (عامدا الى تفسيره بنظرية خاطئة فى « الكمون »
 latence

بيد أنه قد يكون من واجبنا فى هذا الصدد أن نكشف عن وجه
 الخلاف الأساسى بين كل من هلمسليف ومارتينيه فى النظر الى
 « الحقيقة اللغوية » : لأنه اذا كانت « اللغة » - عند مارتينيه -
 هى فى صميمها تحليل خاص للواقع ، بحيث أن أى وصف نقوم
 به للغة ما من اللغات انما هو وصف لطريقة خاصة فى تنظيم
 العالم ، فان هلمسليف - على العكس من ذلك - يؤكد أنه اذا
 كان من شأن « اللغة » أن تشيع ضربا من « النظام » بين الأشياء ،
 فما ذلك الا لأنها تسقط على الأشياء نظامها الخاص ؛ وهو نظام
 يمكن وصفه منذ البداية ، وقبل القيام بأى تطبيق ! هذا الى أن
 هلمسليف حين يأخذ بفكرة دى سوسير فى اعطاء الصدارة
 للـ « نسق » على « العناصر » ، فانه يعنى بذلك أن وضع «العنصر»
 داخل « المجموع » هو الذى يكون - على الأقل جزئيا - « حقيقته
 اللغوية » . ولا شك أن من شأن هذه النظرة الصورية الى « اللغة »
 أن تجعل من « الوحدة » اللغوية - داخل « المنظومة » التوافقية
 - مجرد « نقطة تلاق » مع علاقات ، يكون من شأنها أن تجمع بين
 هذه « الوحدة » وبين غيرها من الوحدات اللغوية الأخرى .
 واذن فليس يكفى أن يقال ان الوحدة اللغوية لا تعرف الا بغيرها
 من الوحدات ، بل يجب أن يقال انها مكونة من مجفوع علاقاتها
 بباقى الوحدات . ومهما يكن من شئ ، فان النظرية
 « الجولوسيماطيقية » فى اللغة هى مجرد نظرية صورية ،
 منطقية ، تحرص على اتخاذ موقف معارض تماما لشتى النظريات
 اللغوية السابقة ، بما فيها النظرية « الذهنية » التى كانت
 تفترض وجود ارادة واعية هى الأصل فى الرسالة اللغوية ،
 فكانت تهيب بـ « المتكلم » أو « المتحدث » ، وبما فيها أيضا النظرية
 « السلوكية » التى كانت تربط القول بالسلوك ، فكانت تدخل فى
 اعتبارها « المستمع » أو « المنصت » ، فى حين أنه ليس لأى حد

من هذين الحدين (فيما يرى هلمسليف) أى ارتباط أو علاقة ببنية اللغة . وعلى الرغم من الدقة العلمية البالغة التى اتسمت بها معظم التحليلات اللغوية الصورية لهذه النظرية « الجلوسيماتيقية » فى اللغة ، إلا أن هلمسليف نفسه لم يقدم لنا سوى عدد قليل جدا من « التطبيقات » لمبادئه الصورية المعقدة ، فضلا عن أنه - كما لاحظ الكثير من علماء اللغة المعاصرين - لم ينجح فى تجاوز مرحلة التصنيف البحت لعناصر اللغة ، ومن ثم فقد بقيت نظريته اللغوية - كما كان الحال لدى غيره من دعاة البنيوية السابقين عليه - مجرد « وجهة نظر تصنيفية بحتة » : taxinomique

٢ - ١٢ وأخيرا ، لا بد لنا من أن نشير إشارة سريعة الى ذلك الاتجاه اللغوى الحديث الذى ظهر فى الولايات المتحدة الأمريكية انطلاقا من دراسات العالم اللغوى المعاصر تشومسكى Noam Chomsky (المولود سنة ١٩٢٨) ، الأستاذ بمعهد التكنولوجيا بمساشوست ، وصاحب كتاب « البنيات التركيبية » Structures syntaxiques (سنة ١٩٥٧) . وعلى الرغم من أن الكثير من الباحثين اللغويين - وفى مقدمتهم بنفست - قد اعتبروا موقف تشومسكى معاديا للبنيوية ، خصوصا وأنه لا ينطلق من فكرة « النسق » أو « النظام » ، بل ينطلق من « القول » أو « العبارة » (على نحو ما يبدعها المتكلم) ، إلا أننا نجد جان بياجيه - مثلا - يطلق على نظرية تشومسكى فى اللغة اسم « **البنيوية التحويلية** » Structuralisme transformationnel

مؤكدا أن اهتمام تشومسكى بالطابع الإبداعى للغة ، لا ينفى عن مذهبه صيغته البنيوية العامة . وسواء أطلقنا على نظرية تشومسكى اسم « النزعة » التحويلية ، أم اعتبرناها مجرد صورة تطويرية جديدة من صور « البنيوية » ، أم قلنا عنها أنها عبارة عن « نحو توليدى » (generative grammar) ، أم أنكرنا عليها كل طابع بنوى ، فإن الذى لا شك فيه أن نظرية هذا العالم اللغوى الأمريكى فى اللغة ، لا يمكن أن تفهم إلا على ضوء موقف تشومسكى من « البنيوية اللغوية » - فى أشكالها السابقة عموما ، وفى أمريكا بصفة خاصة - . ولعل من المبالغة فى

وصف هذه النظرية أن يقال عنها انها « أحدثت ثورة كوبرنيقية في مضمار الدراسات اللغوية » ، ولكن قد لا يكون من شطط القول أن نقرر عدم وجود استمرار تاريخي بين هذه النظرية من جهة ، وبين اللغويات البنيوية من جهة أخرى . وليس أدل على صحة ما نقول من أن تشومسكى قد انطلق في دراساته اللغوية من موقف نقدي اتخذ لنفسه بازاء النحو التقليدي من جهة ، وبازاء اللغويات البنيوية من جهة أخرى . والواقع أن كلا من « النحو التقليدي » و « علم اللسان البنيوي » قد اقتصر – فيما يقول تشومسكى – على جمع قدر كبير من الملاحظات ، واستخلاص كل ما يترتب عليها من نتائج ، دون أن ينجح في تجاوز هذه المرحلة الوصفية المتمثلة في عملية الملاحظة من جهة ، وعملية التصنيف من جهة أخرى . وقد لا يكون هناك – بين الموقف التقليدي والموقف البنيوي – اختلاف جوهري يمس طبيعة المنهج . بل كل ما هنالك اختلاف كمى محض . وآية ذلك أن كلا منهما قد أقصر على الانطلاق من مجموعة من النصوص الشفوية أو المكتوبة ، من أجل القيام بعملية « اعادة تنظيم » للمعطيات اللغوية . صحيح أن « علم اللغة البنيوي » يمثل تقدما لا سبيل الى انكاره ، خصوصا وأنه قد سمح لنا بالانتقال من المرحلة « المعيارية » التي وقف عندها النحو التقليدي الى مرحلة « وصفية » ، ولكن كلا منهما لم يكن يرمى الا الى تحقيق هدف « تصنيفي » : taxinomique ، بدليل أنهما لم يكونا يحرصان الا على عمل تقسيمات أو تصنيفات أكثر دقة وأشد تحديدا للمعطيات اللغوية . ومعنى هذا – فيما يقول تشومسكى – أن علم اللسان البنيوي كان يقتصر – هو الآخر – على « وصف » اللغة ، دون الامتداد الى « تفسيرها » . وأما الخطوة الجديدة (والجريئة) التي أخذ تشومسكى على عاتقه القيام بها ، فهي القيام بطفرة أو وثبة ، ذات طابع كيفي ، تكون هي الكفيلة بنقل « علم اللغة » من المرحلة الوصفية الى المرحلة النظرية أو التفسيرية .

وكما فرق دى سوسير من قبل بين « اللغة » و « الكلام » ، نجد تشومسكى أيضا يفرق بين الكفاية (أو القدرة اللغوية) competence ، وبين الأداء (أو الانجاز اللغوي) : performance

وهو يعنى بالمصطلح الأول منهما الوسائل المتوفرة بين يدي الذات المتكلمة من أجل التعبير عن نفسها ، بينما نراه يعنى بالمصطلح الثانى منهما التحقيق العينى للمقدرة اللغوية . ولكن الملاحظ أن تشومسكى يدخل فى نطاق المصطلح الأول تلك المعرفة الحدسية التى تسمح لكل فرد بأن يحكم ما اذا كانت جملة ما بعينها ممكنة أو غير ممكنة فى لغته الأصلية (التى يتكلم بها) ، أو ما اذا كانت عبارة ما بعينها سليمة أو غير سليمة . ومن هنا فإن كلمة « الكفاية » (أو « المقدرة اللغوية ») عند تشومسكى تعنى أكثر مما تعنيه كلمة « لغة » عند دى سوسير : لأنها تفترض وجود نشاط ابداعى لدى الذات المتكلمة ، يتعارض مع الطابع السلبى (غير المتعمد ، أو غير المتدبر) الذى كان دى سوسير ينسبه الى « اللغة » .

والواقع - فيما يقول تشومسكى نفسه - أن « ما أصبح يمثل - اليوم - النقطة المركزية التى تدور حولها كل الدراسات اللغوية الحالية ، إنما هو المظهر الابداعى للغة . على مستوى الاستعمال الجارى العادى ٠٠٠ أن كل الظواهر لتوحى بأن الذات المتكلمة تختار لغتها - بوجه ما من الوجوه - كلما عمدت الى التعبير عن نفسها ، أو هى تعاود اكتشاف تلك اللغة كلما سمعت الآخرين - من حولها - يتكلمون بها ، وكأنما هى قد تمثلت - فى صميم جوهرها المفكر - نظاما متسقا من القواعد ، أو مجموعة منتظمة من القوانين التكوينية التى تحدد - بدورها - التفسير السيمانطيقى (الدلالى) لطائفة غير محدودة من العبارات الحقيقية ، منطوقة كانت أم مسموعة . وبعبارة أخرى ، يمكن القول بأن كل الظواهر توحى بأن الذات المتكلمة تملك ضربا من : « النحو التوليدي » *grammaire génératrice* الذى يسمح لها بإبتكار لغتها الخاصة » .

ونحن نجد تشومسكى - فى كتابه « اللغويات الديكارتية » (سنة ١٩٦٦) - يعرض بالتفصيل نظريته فى « ابداعية » اللغة . مؤكدا لنا أن هذه الفكرة التى طالما أغفلتها اللغويات البنوية قد كانت تحتل دائما مركز الصدارة فى تفسير الفلسفة المثالية للغة . وليس من شك فى أن كل ذات متكلمة بلغت سن الرشد ،

تستطيع أن تفهم وتصدر - بدورها - ما لا نهاية له من الجمل والعبارات التي لم يسبق لها - على العموم - أن سمعتها . وهذا ما فطن اليه همبولت من قبل حين قال : « ان فى وسع اللغة أن تحقق بعدد متناهد من الوسائل ما لانهاية له من الاستعمالات » وهذا الاعتراف بما للغة من مقدرة **ابداعية** قد أملى على تشومسكى وضع فرض جديد (جرىء) حول تعلم الطفل للغة ؛ فكان أن رفض التصور « التجريبي » المعروف الذى كان يقول ان تعلم الطفل لل « لغة - الأم » يتم بطريقة تمثيلية ، تعميمية ، من خلال تطبيق الطفل لبعض المبادئ الاستقرائية ، من أجل استخدام المعطيات المتوفرة لديه من قبل العالم البالغ (أو الراشد) الذى يعيش فى كنفه . وحجة تشومسكى فى رفض هذا التصور التجريبي أنه لا يفسر لنا واقعة هامة ألا وهى أن الطفل - فى نهاية مرحلة تعلمه للغة (وهى مرحلة تتم بسرعة كبيرة) - يمتلك ناصية نسق لغوى معقد يسمح له بأن يولد (أو يستحدث) ما لا نهاية له من العبارات الجديدة التى لم يسبق له أن سمعها . ولهذا يفترض تشومسكى وجود قدرات فطرية يستطيع الطفل - انطلاقاً منها - التحكم فى المعلومات المتوفرة لديه من قبل الوسط المحيط به (بكل ما يملك من انجازات لغوية) . وأما مضمون هذه الاستعدادات الفطرية فلا علاقة له - بطبيعة الحال - باللغة التى سوف يتعلمها الطفل : لأن كل طفل فى حالة « حياد » تام بالقياس الى ما سيكون منه بمثابة « لغته - الأم » ؛ وإنما ينحصر هذا المضمون فيما يسميه تشومسكى باسم « **الكليات اللغوية** » وهى عبارة عن خصائص مشتركة تتوفر لدى جميع اللغات الطبيعية . وبسيست المهمة الكبرى التى تقع على عاتق النظرية اللغوية سوى العمل على اكتشاف تلك « الكليات » ووصفها . وأما ما يطلق عليه تشومسكى اسم « **الأداء** » ١ ، « **الانجاز** » اللغوى . فهو - كما قلنا - التحقيق العيني للمقدرة (أو الكفاية) اللغوية ، أعنى أنه أشبه ما يكون بـ « الكلام » - ولا شك أن الصلة وثيقة بين « الأداء » ، وبين عدد من المعطيات الخارجية (أى العوامل الخارجية عن دائرة اللغة نفسها) كالعوامل السمعية ، والفسيولوجية ، وبعض العوامل السيكلوجية ، كالذاكرة ،

والانتباه ، والانفعال ، وسياق الموقف ، والسياق اللغوى ... الخ . وليس يكفى للباحث اللغوى أن يقوم بتحليل هذه العوامل المختلفة التى قد لا يدخل البعض منها ضمن نطاق التحليل اللغوى ، وانما لا بد له أيضا من وضع « نموذج » للمقدرة اللغوية التى تكمن وراء كل « أداء » أو « انجاز » لغوى ، حتى يكون فى وسعه من بعد وصف عملية الأداء ، أو الانجاز اللغوى ، وهنا تظهر مهمة « النحو التوليدي » باعتباره المرحلة الضرورية الأولية التى تمثل الشرط الأساسى لتحقيق المرحلتين التاليتين : ألا وهما بناء نظرية فى الأداء أو الانجاز اللغوى من جهة ، ووضع نظرية علمية لتفسير تعلم الطفل للغة من جهة أخرى .

واذن فان المهمة التى يريد « النحو التوليدي » الاضطلاع بها ، انا هى انشاء « نموذج » للمقدرة اللغوية ، يكون بمثابة ضرب من « الآلية » (أو الميكانيزم) ، ومن ثم وضع نظام (أو نسق) متناه من القواعد ، يكون من شأنه أن يسمح بتوليد كل العبارات (أو الجمل الممكنة فى اللغة . ولا بد لمثل هذا النظام - أو النسق - من أن يجيء مشتملا على ثلاثة عناصر أو مقومات : ألا وهى العنصر « النظمى » - أو التركيبى - syntaxique ، وهو العنصر التوليدي الوحيد ، نظرا لأنه يولد (أو يستحدث) البنيات المجردة التى تمثل الجمل النحوية لأية لغة ، منظورا إليها من وجهة نظر شكلية محض ، أعنى بمعزل عن كل من « الصوت » و « المعنى » ؛ ثم العنصر « الصوتى » - أو الفونيطيقى : « phonologique » ، وهو العنصر الذى يحدد الشكل الصوتى لأية جملة قد تم توليدها (أو استحداثها) بفعل العنصر النظمى - أو التركيبى - وبالتالى فانه العنصر الذى يسمح لنا بأن ننطق بتلك الجملة ، وأخيرا العنصر « الدلائى » - أو السيمانطيقى : « sémantique » ، وهو العنصر الذى يحدد (أو يعين) معنى الجملة وطريقة تفسيرها ، نظرا لأنه هو الذى ينسب « المعانى » الى تلك الموضوعات الشكلية التى ولدها « العنصر النظمى » .

وأما الهدف النهائى الذى يرمى اليه هذا « النحو التوليدي » - فى خاتمة المطاف - فهو الوصول الى نحو كلّى شامل ، يكون من شأنه الاضطلاع بدراسة الشروط الواجب توافرها فى سائر

اللغات الطبيعية • ولا بد لمثل هذا النحو من أن يجيء مشتملا على ثلاثة عناصر أو مقومات : ألا وهى العنصر الصوتى الكلى (الشامل) الذى يكون من شأنه الكشف عن الجموع المتناهى لكل الأبعاد الفونيطيقية الممكنة ، ثم العنصر الدلالى الكلى (الشامل) الذى يعرض - أو يستعرض - نظام (أو نسق) المفاهيم القابلة للتمثل أو التصور فى سائر اللغات البشرية ؛ وأخيرا العنصر النظمى الكلى (الشامل) الذى يشتمل على كافة السمات العامة المميزة للقواعد • وإذا كان تشومسكى حريصا على اكتشاف قوانين « التحولات » التى يخضع لها هذا « النحو التوليدى » ؛ فليس معنى ذلك أنه مهتم بالتكوين والتحويلات فحسب ، وإنما الحقيقة أنه مهتم - أولا وبالذات - بتأصيل « النحو » فى أعماق أعماق « التربة » العقلية المشتركة للغة البشرية ، على أساس أن « العقل » - عنده - فطرى ، وأن « اللغة » - بنحوها المنطقى - متأصلة فى الحياة الذهنية التى يوجهها العقل •

وهكذا يلتقى تشومسكى - فى مقصده العلمى النهائى - مع التفكير التقليدى الذى كان سائدا لدى جماعة بور رويال (خصوصا أرنو Arnauld ولانسلو : Lancelot) : فإن معظم هذه الاتجاهات الكلاسيكية فى اللغة كانت تبحث عن « نحو عام » يكون مستندا الى أسس عقلية صرف • وكما كان ديكرت مهتما بمشكلة العلاقة (أو العلاقات) القائمة بين « اللغة » و « الفكر » (أو العقل) ، نجد لدى تشومسكى اهتماما بالعودة الى تلك المشكلة التقليدية التى طالما أغفلتها المدارس البنوية فى علم اللغة ابتداء من دى سوسير حتى مدرسة هلمسليف وبلومفيلد وغيرهما • والمهم أنه إذا كان بلومفيلد ومدرسته (مثلا) قد أرادوا أرجاع الرياضيات والمنطق الى علم اللغة ، فإن نظرية تشومسكى فى « النحو التوليدى » قد أرادت استخلاص « النحو » من « المنطق » ، واستنباط « اللغة » من الحياة العقلية الأصلية • وما دامت « البنيات السطحية » فى اللغة مستمدة من « بنيات عميقة » (عن طريق « التحويل ») ، فإن من واجب عالم اللغة البحث عن تلك « البنيات العميقة » التى

تمثل الشروط الضرورية لتعلم اللغة ، خصوصا وأن القدرة اللغوية نفسها فطرية تشهد بوجود « كليات لغوية » أولية لدى الإنسان . وهكذا ينتهى تشومسكى الى نظرية ديكرائية فى اللغة تتعارض تماما مع النزعة البنيوية المعاصرة ؛ بوصفها نزعة صورية (أو شكلية) تهتم بتحليل « نسق » اللغة المكتوبة أو المنطوقة ، ليؤكد لنا أن الإنسان يبتكر لغته فى كل لحظة ، وأن المهم فى « اللغة » دائما انما هو « الإنسان المتكلم » .

٢ - ١٣ أما وقد استعرضنا « البنيوية اللغوية » عند كل من دى سوسير - رائد هذه الحركة فى سويسرا ، وبلومفيلد مؤسس المدرسة البنيوية الأمريكية ، ودعاة حركة « الفونولوجيا » من أنصار « حلقة براغ » ، وأهل المدرسة الدنمركية (« حلقة كوبنهاجن ») وعلى رأسهم هلمسليف ، ثم أخيرا تشومسكى صاحب « النحو التوليدي » ، فقد بقى علينا الآن أن نتساءل - مع بعض المنادين بالبنيوية هم أنفسهم - : « ترى ما الذى يجمع بين كل تلك الاتجاهات المتباينة فى دراسة اللغة ، بحيث يبرر الجمع بينها تحت شعار واحد ألا وهو شعار « البنيوية » ؟ » . هنا نجد أندريه مارتينييه - العالم اللغوى الفرنسى المعاصر - يجيب على تساؤلنا بقوله : « ان الملاحظ - اليوم - أن تطور الدراسات اللغوية نفسها قد أخذ يتجه نحو تفتيت « البنيوية » وتمزيقها ، على صورة تأويلات متباينة ، لدرجة أننا أصبحنا نشهد - تحت تلك البطاقة المشتركة الخداعة ، ألا وهى بطاقة « البنيوية » - مدارس متباينة ، قد صدرت عن الهامات متعددة ، وأصبحت تمثل اتجاهات مختلفة ؛ وكثيرا ما يسهم الاستخدام المشترك لبعض الألفاظ الواحدة ، من أمثال كلمة « وحدة صوتية » ، (فونيم) أو كلمة « بنية » ، فى اخفاء الفروق العميقة التى تفصل بين تلك المدارس » .

ولكن ، اذا صح ما قلناه أكثر من مرة - فى كل عرضنا السابق - من أن جميع هذه المدارس البنيوية قد استلهمت فى الأصل منهج دى سوسير فى احلال « البنيوية » محل « الذرية » ، والنظر الى « اللغة » على أنها « صورة » لا « مادة » ، والأخذ بمبدأ « النسق » الذى يعطى الصدارة للنظام الكلى على أجزائه

أو عناصره ، أفلا يصح لنا أن نقول - مع هلمسليف - : « أن المقصود باللغويات البنيوية هو مجموع الأبحاث التي تستند الى فرض واحد مؤداه أنه من المشروع علميا وصف اللغة باعتبارها أولا وبالذات كيانا مستقلا من العلاقات الباطنية التي يتوقف بعضها على البعض الآخر ، أعنى - بكلمة واحدة - « بنية » . . . وأن تحليل هذا الكيان الواحد المستقل لهو الذى يسمح لنا دائما أبدا باكتشاف « أجزاء » تجمع بينها - على سبيل التبادل - علاقة الشارط بالمشروط بحيث أن كلا منها ليتوقف على الآخر ، دون أن يكون فى الامكان تصويره أو تحديده بدون الاستناد الى باقى الأجزاء الأخرى . ومعنى هذا أن من شأن التحليل البنيوى أن يرد موضوعه الى حزمة من العلاقات (التى يتوقف بعضها على بعض) ؛ ما دام ينظر الى الوقائع اللغوية على أنها ظواهر متماسكة يفسر بعضها البعض الآخر . »

صحيح أن تعريفات كلمة « بنية » قد اختلفت من مدرسة الى أخرى ، وصحيح أيضا أن « النموذج اللغوى » نفسه قد تم تصويره على أنحاء مختلفة لدى الباحثين اللغويين المختلفين ، ولكن ، اليس فى هذا الاختلاف نفسه ما يشهد بأن « البنيوية اللغوية » لا تمثل « مذهباً » موحدا متجانسا ، أو حركة فكرية جامدة ، بل هى أقرب الى أن تكون « مناخا فكريا » علميا ، تنسجه جماعة من اللغويين المتعديدين ، فجمعت بين أفكارهم المتباينة « وحدة منهجية » أصلية ، هى التى عملت على ادراجهم جميعا تحت شعار فكرى واحد ؟ بل ، ألسنا نلاحظ - لدى البنيويين اللغويين جميعا - ميلا واحدا مشتركا نحو النظر الى اللغة على أنها تمثل « نسقا » مغلقا ، ينطوى على مجموعة محدودة من القواعد التى تقبل التنوع (عند تطبيقها) الى غير ما حد ؟ ولماذا لا نقول ان وجه الطرافة فى « النحو التوليدي » (مثلا) هو أنه يقرر أن هذه القواعد (المحدودة) نفسها هى الأصل فى كل ديناميكية الحديث (أو المقال) ؟ .

واذن فليختلف البنيويون اللغويون ما شاءت لهم « نماذجهم » اللغوية أن يختلفوا ، ولكن لنتذكر دائما أن « البنية » عندهم جميعا - كما قال بنفست بحق - هى ذلك النظام المتسق الذى تتحد كل

أجزائه بمقتضى رابطة تماسك وتوقف ، تجعل من اللغة مجموعة منتظمة من الوحدات - أو العلامات المنطوقة - التي تتفاضل ويحدد بعضها بعضا على سبيل التبادل . وهكذا نخلص الى القول بأن « البنيوية اللغوية » نظرية علمية تقول بسيطرة النظام اللغوى على عناصره ، وتهدف الى استخلاص طابعه النسقى من خلال العلاقات القائمة بين عناصره ، وتحصر على ابراز الطابع العضوى لشتى التغيرات التى تخضع لها اللغة .

« البثية »

فى ميدان « الأنثروبولوجيا »

الفصل الثالث

البنوية الأنثروبولوجية

٣ - ١ إذا كان دخول مفهوم « البنية » الى عالم « الوقائع اللغوية » قد أحدث ثورة منهجية كبرى في مضمار الدراسات اللسانية ، فإن امتداد هذا المفهوم الى دائرة « الوقائع الاجتماعية » بصفة عامة ، و « الوقائع الأنثروبولوجية » بصفة خاصة ، قد عمل أيضا على احداث تغير جذري هائل ، في مضمار « ابستمولوجيا » العلوم الانسانية . والواقع أنه اذا كان ثمة دلالة عامة تبرز لنا بوضوح - من خلال الجهد العلمي الكبير الذي قام به العالم الاجتماعي المعاصر **كلود ليفي اشتراوس** (المولود سنة ١٩٠٨) شيخ البنيويين المعاصرين - فتلك هي ضرورة تحقق « العلوم الانسانية » في وقتنا الحاضر . لا باعتبارها مجرد « معارف » أو « نظريات وضعية » ، بل باعتبارها أيضا « ابستمولوجيا » أو « نظريات نقدية » . واذا كان ليفي اشتراوس نفسه قد حرص - أكثر من مرة - على القول بأن « البنيوية الأنثروبولوجية » **منهج** ، لا **نظرية** ، فذلك لأنه قد شاء أن يؤكد دور « العقلانية العلمية » في تأسيس « الظاهرة الاجتماعية » بوصفها « واقعة علمية » ، تقبل التحليل والصياغة الرياضية الدقيقة . ككل ما عداها من وقائع طبيعية . واذا كان الباحثون قد دأبوا على وصف « أنثروبولوجية » ليفي اشتراوس بأنها « أنثروبولوجيا بنيوية » ، فإن ليفي اشتراوس نفسه لا يرى في هذه التسمية سوى صيغة تكرارية جوفاء . ليست الا من قبيل « تحصيل الحاصل » : اذ ليس في وسع « الأنثروبولوجيا » أن تكون الا « بنيوية » ، خصوصا اذا أرادت لنفسها ألا تبقى أسيرة للمعرفة التجريبية ، واذا حرصت - في الوقت نفسه - على الاستعاضة عن نمط « التفسير السببي » (القائم على مفهوم « التعاقب ») بنمط التفسير البنائي (القائم

على مفهوم « النسق » أو « النظام » () وحين يتحدث ليفي اشتراوس هنا عن « النظام » أو « النسق » ، فإنه لا يتحدث عن « صورة » مجانسة للواقع ، بل هو يتحدث عن « نموذج » نظري ، منطقي . ومعنى هذا أن « البنية » ليست كامنة في « الموضوع » . بل هي ماثلة في صميم « المطلب العقلي » ، الذي يريد ادخال الكثرة التجريبية تحت « نظام » أو « نسق » ، مع ملاحظة أن هذا « النسق » نفسه من شأنه أن يحيلنا الى نظرية افتراضية – استنباطية ، تستهدف هي الأخرى – بدورها – تفسير ظاهرة « التوقف المتبادل » القائمة بين علاقات ذلك « النظام » أو « النسق » .

صحيح أن « البنية » – بمعنى ما من المعاني – تمثل جانبا من « الواقع » ، ولكنه ليس « الواقع التجريبي » الذي تمدنا به الملاحظة السطحية البحتة ، بل هو ذلك « الواقع العلمي » – غير الظاهر – الذي لا بد من الكشف عنه فيما وراء المعطيات المباشرة . ومعنى هذا أن السمة الأساسية الأولى التي تميز « ابستمولوجيا » ليفي اشتراوس هو أنها تبحث – فيما وراء « العلاقات العينية concrètes » – عن تلك « البنية » التحتية ، اللاشعورية ، التي لا يمكن الوصول اليها الا بفضل عملية بناء – أو انشاء – استنباطي لبعض النماذج المجردة . وإذا كان ليفي اشتراوس قد حمل على « النزعة الوظيفية » – في دراسة الظواهر الاجتماعية – فما ذلك الا لأن هذه النزعة قد نظرت الى « الوظيفة الاجتماعية » نظرة واقعية صرفة ، مقتصرة على ابراز ما فيها من جوانب نفعية ، وجدانية ، وسيكولوجية ، وبيولوجية ، دون الاهتمام ببناء فكرة « عقلية » تتكفل بتفسير « البنية » التي تكمن من وراء المظهر « الواقعي » السطحي للظواهر الاجتماعية . وعلى حين كانت « النزعة الوظيفية » تعد المجتمع بمثابة « جهاز عضوي » . نجد أن النزعة البنيوية قد أخذت على عاتقها رد العلاقات الاجتماعية الى مجموعة من الأنماط الرياضية أو العلاقات المنطقية . وإذا كان ثمة مفهومان طالما خلط بينهما علماء الاجتماع – في نظر ليفي اشتراوس – فما هذان المفهومان سوى مفهوم « لبنية الاجتماعية » ومفهوم « العلاقات الاجتماعية » . والواقع أن « العلاقات الاجتماعية » هي المادة

الغفل التي نستعين بها لتكوين « نماذج » تعبر عن « البنية الاجتماعية » ، ولكن هذه الأخيرة لا ترتد الى مجموع العلاقات الاجتماعية « التي نلاحظها فى مجتمع ما ... »

٣ - ٢ ان ليفى اشتراوس يريد بناء « العلم الاجتماعى » على أسس منهجية متينة ، ولذلك فانه يأخذ فى اعتباره مبدأ أساسيا مؤداه أن مفهوم « البنية الاجتماعية » لا ينصب على الواقع التجريبي ، بل على النماذج التي يتم انشاؤها انطلاقا من ذلك الواقع . وهو هنا يهيب بكل من روسو ، وماركس ، وفرويد ، لكى يبين لنا أن هؤلاء المفكرين الثلاثة كانوا من أوائل رواد « العلوم الانسانية » حينما حاولوا تجاوز المستوى السطحي للواقع من أجل العمل على اكتشاف العلاقات الخفية الكامنة فيا وراء المعطيات التجريبية المباشرة . ولا غرو ، فقد أدرك هؤلاء الرواد الثلاثة أنه كما أن علم الفيزياء لا يتأسس انطلاقا من معطيات الحساسة ، فان علم الاجتماع أيضا لا يتأسس انطلاقا من مستوى الأحداث ؛ بل ان الهدف الذى يرمى اليه هذا العلم هو « انشاء نموذج » ، ودراسة خصائصه وشتى الاختلافات التى تطرأ عليه كردود أفعال له داخل « المختبرات » (أو « المعامل ») ، من أجل تطبيق تلك الملاحظات من بعد عند الشروع فى تأويل ما يحدث تجريبيا : « لقد أراد هؤلاء الثلاثة أن يثبتوا لنا أن عملية الفهم انما تنحصر فى رد نمط من الواقع الى نمط آخر ، وأن الواقع الحقيقى ليس هو الواقع الظاهرى على الإطلاق ، وأن طبيعة « الحقيقة » تظهر بكل شفافية فى صميم الجهد الذى بمقتضاه تهرب الحقيقة منا وتند عنا ! وفى كل هذه الحالات نجد أنفسنا دائما بازاء مشكلة واحدة بعينها ، ألا وهى مشكلة العلاقة بين المحسوس والمعقول ، كما أن الغرض المتوخى دائما هو الوصول الى نزع « فوق - عقلانية » يكون من شأنها ادماج الأول فى الثانى ، دون التضحية بأية خاصية من خواصه . »

ولو اننا أنعمنا النظر الى عبارة ليفى اشتراوس السابقة ، لوجدنا أنها تنطوى على مزيج من الأفلاطونية والكانتية : لأن فيها أولا معنى الرغبة فى إعادة انشاء العالم ، ولكن دون اغفال لذكرى « الادراك الحسى » ، فضلا عن كونها تقيم ضربا من

التعارض بين « المحسوس » و « المعقول » ، مع التعلق بباطن الأشياء ورفض الظواهر السطحية على مستوى الواقع المباشر . ولعل هذا ما حدا ببعض المفسرين الى القول بوجود « نزعة مثالية » و « نزعة » تجريبية « حقيقية فى صميم » بنيوية « ليفى اشتراوس . ولكن المهم أن ليفى اشتراوس يعطى لمفهوم « النموذج » قيمة كبرى فى مضمار العلم ، لأنه يرى أن لهذا النموذج النظرى فائدة مزدوجة : فهو من ناحية يملك اتساقا باطنيا يتجلى من خلال عملية توحيد الكثرة التجريبية ، ومن خلال تلك العلاقات التى تشبه الى حد كبير التحولات الرياضية ، وهو من ناحية أخرى لا بد من أن يجيء « متوافقا » مع مجموع المعطيات الملاحظة . ومع ذلك ، فإن هذا « التطابق » لا يمكن أن يكون تاما : لا بسبب النقص الحتمى الذى لا مفر من تواجده فى أى نسق أو نظام ، بل بسبب وجود « بون » أو « مسافة » بين « النموذج » (أيا كان) وبين « المعطى » التجريبى . ولعل هذا ما عبر عنه ليفى اشتراوس نفسه حين كتب يقول : « أن التوازن بين البنية والحدث ؛ بين الضرورة والعرضية ؛ بين الباطن والظاهر ، أو بين انداخل والخارج ، هو دائما توازن مؤقت ، مهدد باستمرار من قبل حركات الشد والجذب فى هذا الاتجاه أو ذاك نتيجة لتذبذبات الظروف الاجتماعية العامة ، بما فيها تنوع « الموضوعات » واختلاف الطرز وتعدد الأساليب . » . وربما كان هذا هو السبب فى قيام حوار مستمر بين « الأنثروبولوجيا » و « التاريخ » - كما سنرى بالتفصيل من بعد - ، وهو ما عبر عنه ليفى اشتراوس فى أحد المواضع بقوله : « اذا أريد لأى بحث أن يكون حيا ، فلا بد له - فى سعيه الكامل من أجل الوصول الى البنيات - أن يبدأ أولا باحذاء الرأس أمام قوة الأحداث ، مع الاعتراف فى الوقت نفسه بأنها لا تملك أن تغير من مجرى الأمور شيئا ! » .

وهنا يقرر بعض المفسرين أننا بازاء « عقلانية بنيوية » ، ولكنها « عقلانية » ذات طابع « تعددى » : لأنها تدرك استحالة تحقق حلم ليبنتس فى إقامة علم كللى شامل يستوعب كل الأنظمة الممكنة . والواقع أن نماذج « المعقولة » لا تمثل محاولات تقريبية قابلة للتحسن باستمرار ، يراد من ورائها الوصول الى

« نموذج كبير » موحد للمعقولية يكون بمثابة « النموذج الأقصى » ، وانما لا بد من الاعتراف بأنه « ليس ثمة تاريخ واحد ، بل هناك غبار من التواريخ » . على حد قول ليفي اشتراوس نفسه في حديث له مشهور : « ومعنى هذا أنه ليس ثمة « ميتودولوجيا بنيوية عامة » ، بل هناك نظريات بنائية هي بمثابة « نماذج » ، أعنى معقولات ممكنة ، أو - أن شئت فقل - « تعقيلات » تساعدنا على فهم هذا المجتمع أو ذاك ، وهذه الوظيفة الاجتماعية أو تلك ؛ مع ملاحظة أن هذه « النماذج » قد تكون معقولة بالقياس الى مجال تاريخي معين ، بينما هي قد تكون لا معقولة بالقياس الى مجالات تاريخية أخرى . ومن هنا فإن مهمة العالم الأنثروبولوجي - في نظر ليفي اشتراوس - انما تنحصر في بناء « النموذج » الملائم لموضوعه ؛ وهو « نموذج » يمثل ضربا من التأويل البشرى للعلاقة الموجودة بين « الطبيعة » و « الثقافة » . ولعل كل ما قدمه لنا ليفي اشتراوس نفسه في كتابه : « البنيات الأولية للقراية » سنة ١٩٤٩ ، ثم في سلسلة كتبه الموسومة باسم « أسطوريات » (أو « ميثولوجيات ») ، لا يزيد عن كونه مجرد أمثلة لتلك « النماذج » .

٣ - ٣ . وهنا قد يحق لنا أن نتوقف قليلا عند مفهوم « النموذج » - على نحو ما يتصوره ليفي اشتراوس - حتى نقف على طبيعة تلك « النماذج » التي يستخدمها رائد « البنيوية الأنثروبولوجية » في محاولته الوصول الى « انساق من المعقولية » . ولا بد لنا من أن نلاحظ - في هذا المجال - أن ليفي اشتراوس قد انطلق من « اللغويات » ، وأنه قد وقع تحت تأثير العالم اللغوى الكبير دى سوسير (وأتباعه) ، فليس بدعا أن نراه يهيب ببعض « النماذج اللغوية » ، فيضع بين أيدينا « بنيات فونولوجية » . ونحن نعرف أن ليفي اشتراوس قد استهدف - منذ البداية - تخليص العلوم الانسانية من كل الشوائب الميتافيزيقية ، ومن ثم فقد راح يؤسس تلك العلوم على دعائم منهجية دقيقة ، مستلهما منهاج « علوم اللسان » . وحين يتساءل ليفي اشتراوس عما اذا كان في وسع العلوم الانسانية بلوغ هذا الهدف المنشود وتحقيق أكبر قسط ممكن من الصرامة العلمية ، فانه لا يلبث هو نفسه أن يقول : « اننا نجد أنفسنا - في الواقع - مقودين الى

التساؤل عما اذا كانت الجوانب المختلفة للحياة الاجتماعية (بما فيها الفن والدين) - وهى تلك الجوانب التى نعرف حتى منذ الآن أن من الممكن لدراستها الاستعانة بمناهج ومفاهيم مستمدة من العلوم اللسانية - هى فى خاتمة المطاف مجرد ظواهر ذات طبيعة لا تكاد تختلف عن طبيعة اللغة •

بيد أن « النماذج » التى قدمها لنا ليفى اشتراوس - كما لاحظ جان بياجيه - ليست مجرد « نماذج لغوية » ، وانما هى أيضا « نماذج رياضية » • والواقع أن ليفى اشتراوس قد عرف كيف يكتشف - فى صميم الأنظمة الاجتماعية المتعددة للقراية ، أو صلة الرحم - « بنىات جبرية » *structures algébriques* تتألف من شبكات أو مجاميع من « التحولات » ، استعان فى صياغتها ، على نحو رياضى ، ببعض المناهج الرياضية التى استعارها من كل من فايل A. Weil ، وجيلبو G. Th. Guilboud . ولم يقتصر ليفى اشتراوس على تطبيق هذه « البنيات » على صلات القراية ، بل لقد استخدمها أيضا فى عمليات الانتقال من تصنيف الى آخر ، ومن أسطورة الى أخرى ، ان لم نقل فى دراسته لشتى « الممارسات العملية » و « المنتجات العرفانية » لكافة الحضارات التى قام بوصفها ، وتحليلها ، وتفسيرها •

ولا سبيل لنا الى فهم طبيعة « البنية » ، وبالتالى طبيعة « النموذج » ، - عند ليفى اشتراوس - ، اللهم الا اذا فهمنا أولا ما الذى يعنيه « بالوظيفة الرمزية » • وهنا نجده يقول بصراحة : « انه اذا كان النشاط اللاشعورى للفكر (أو العقل) البشرى - على ما نعتقد - هو عبارة عن عملية تقوم فيها بفرض بعض « الأشكال » على « مضمون » (أو مضامين) ، واذا كانت هذه الأشكال واحدة - فى جوهرها - بالنسبة الى سائر العقول ، قديمة كانت أم حديثة ، بدائية كانت أم متحضرة - الأمر الذى نظهرنا عليه بشكل واضح لا لبس فيه ولا غموض دراسة الوظيفة الرمزية على نحو ما تعبر عن نفسها من خلال اللغة - فان من واجبنا ، بل حسبنا ، أن نبلىغ البنية اللاشعورية الكامنة وراء كل نظام اجتماعى ، وتلك عادة اجتماعية ، لكى نحصل على مبدأ للتفسير يكون صحيحا بالنسبة الى نظم أخرى ، وعبادات اجتماعية أخرى ، على شريطة أن نمضى فى البحث - بطبيعة

الحال - الى الدرجة التى تحقق للتحليل العلمى المطلوب أقصى مدى ممكن * * وعلى الرغم من أن ليفى اشتراوس لا يسلم بمبدأ « الفطرية » الذى أخذ به تشومسكى ، الا أننا نراد يسلم بأن العقل البشرى ثابت (أو غير متغير) ، وكأن ثمة طبيعة بشرية واحدة تجمع بين كل من « العقلية البدائية » (أو ما يسمونه كذلك) و « العقلية العلمية » (فى صورتها الحديثة المتطورة) * ولكن هذه الطبيعة البشرية الثابتة تتجلى على صورة « نشاط لا شعورى للعقل » ، ألا وهو ما تكشف عنه « البنية » باعتبارها ضربا من « الثبات الحضارى اللاشعورى » * والواقع أن الدراسات الأنثروبولوجية التى قام بها ليفى اشتراوس قد أظهرته (أولا) على أن ما نسميه باسم « المجتمعات البدائية » إنما هى فى الحقيقة مجتمعات غاية فى التعقيد ، كما أنها قد قادته (ثانيا) الى القول بأنه ليس ثمة « انسان طبيعى » : ما دام من طبيعة الانسان دائما أن يتمثل « الطبيعة » على شكل « ثقافة » * ومعنى هذا أنه ليس أمعن فى الخطأ من التوحيد بين « العقلية البدائية » و « عقلية الطفل » ، فى حين أن كل الدراسات الانتولوجية الحديثة قد أثبتت أن « الرجل البدائى » لا يمثل استمرارا لمراحل تاريخية سابقة ، وكأنه سليل لجماعات قديمة انقرضت من على ظهر الأرض ! ولكن المهم هنا هو أن الدراسات الأنثروبولوجية التى قام بها ليفى اشتراوس هى التى أدت به الى تحديد مضمون فكرة « البنية » على اعتبار أنها ذات طبيعة لاشعورية وهزية * وهنا يقرر ليفى اشتراوس أن كلا من « العلاقات القرابية » ، أو « العلاقة اللغوية » ، هى « علاقة تبادل » تشهد بالهوية التى تجمع بين الظاهرتين * ومعنى هذا أن « القرابة » كاللغة سواء بسواء - مجرد « نظام » من أنظمة التواصل * ولا تتطور « القرابة » (أو صلة الرحم) بطريقة تلقائية انطلاقا من موقف واقعى ، بل هى تتطور باعتبارها « نسقا » أو « نظاما اتفاقيا » من « التمثلات » : بمعنى أنها لاتبقى مجرد ظاهرة بيولوجية ، بل هى سرعان ما تتحول الى « مصاهرة » * ولا شك أن قواعد الزواج هى التى تضمن حركة تبادل النساء فى كنف الجماعة الواحدة ، عاملة بذلك على احلال النظام الاجتماعى للمصاهرة محل نظام العلاقات الدموية ذات

الأصل البيولوجي . وتبعاً لذلك فإن القرابة « لغة » (ما من اللغات) نظراً لأنها تضمن - بين الأفراد والجماعات - قيام ضرب خاص من « التواصل » . « وصحيح أن » « الرسالة » هنا إنما تتألف من «نساء الجماعة» اللائى يتم تبادلهن بين العشائر، والقبائل، والعائلات، لا من «كلمات الجماعة» التى يتم تبادلها بين الأفراد (كما هو الحال فى اللغة) ، ولكن هذا لا يغير شيئاً من طبيعة الهوية التى تجمع بين هاتين الظاهرتين . « ومعنى هذا أن الزواج - مثله فى ذلك كمثل اللغة - إنما هو تبادل ، وتواصل ، وحوار . وسواء أكنّا بازاء عملية تبادل للعلامات ، أم بازاء عملية تبادل للنساء ، فأننا - فى كلتا الحالتين - بازاء ظاهرة اجتماعية لا بد من دراستها وفقاً للمنهج البنيوى . وإذا كان ليفى اشتراوس ينسب الى ظاهرة تحريم « الزواج بين ذوى القربى » (المحارم) أهمية اجتماعية كبرى : فذلك لأنه قد وجد فيها القاعدة الأساسية التى نقلت الانسان - للمرة الأولى - الى عالم الحياة الثقافية ؛ ولا غرو ، فإن هذه الظاهرة تمثل أعلى صورة من صور « قاعدة الـهبة » ، من حيث أنها لا تنص على تحريم الزواج بالأم ، أو الأخت ، أو الابنة ، بقدر ما تنص على ضرورة اعطاء الأم أو الأخت أو الابنة للآخرين . وإذا كان فى التبادل - كما يقول ليفى اشتراوس - شئ أكثر من الأشياء المتبادلة نفسها ، فما ذلك الا لأنه يمثل ضرباً من التواصل أو التجاوب . ولهذا فإن كل زواج هو عبارة عن لقاء درامى يتم بين الطبيعة والثقافة ، أو بين القرابة والمصاهرة . « وقد كان ظهور التفكير الرمضى سبباً ضرورياً فى اعتبار النساء - مثلن فى ذلك كمثل الأحاديث - مجرد أشياء تقبل المبادلة . والواقع أن هذه النظرة قد كانت بمثابة السبيل الأروحد الى تجاوز التناقض الذى كان يظهر المرأة الواحدة بمظهرين متعارضين : من جهة باعتبارها موضوعاً لشهوة خاصة ، وبالتالى مثيرة لغرائز جنسية ورغبة فى التملك ، ومن جهة أخرى باعتبارها « ذاتاً » - مدركة كذلك - هى موضوع لشهوة الآخرين ، أعنى مجرد وسيلة لتحقيق « صلة » مع الغير من خلال عملية « التصاهر » معه . « وصفوة القول أن « اللغة » - لا باعتبارها

« معنى » - وانما باعتبارها « تقنيًا » Code (أو « مجموعة قواعد ») ، هي النموذج الأمثل لكل « تنظيم » عضوي .

٣ - ع وكما طبق ليفي اشتراوس منهجه البنوي على أنظمة « القرابة » ، نجده يطبقه أيضا على دراسة « الأساطير » . وكما رأينا من قبل أن نظام « القرابة » هو أشبه ما يكون بالنسق اللغوي : لأنه لا يتحدد على مستوى « الحدود » termes ، بل على مستوى « أزواج من العلاقات » (زوج - زوجة ؛ أب - ابن ؛ أخ - أخت ؛ خال - ابن الأخت) ، فسنرى الآن أيضا أنه لا سبيل الى فهم الأساطير الا باعتبارها « لغة » أو « لغات » رمزية ، تمثل نظاما متسقا من المتقابلات . والفكرة الأساسية التي يصدر عنها ليفي اشتراوس هنا هي أن العقل البشري واحد . وأن التفكير الأسطوري ليس تفكيراً سابقاً على المنطق : prélogique بل هو تفكير منطقي على مستوى المحسوس ، بمعنى أنه تفكير تصنيفي يستعين بمجموعة من المقولات التجريبية (نبيء ومطبوخ ؛ طانج وفاسد ؛ مبل ومحروق . الخ) . وليست هذه المقولات التجريبية سوى أدوات تصورية ناجعة تصلح لاستخلاص بعض المعاني المجردة والربط بينها (وبين بعض) على شكل سلسلة من القضايا . والواقع أن « مضمون » الأسطورة لا يمثل العنصر الأهم من عناصرها ، بل ربما كان أفدح خطأ يمكن أن يرتكبه الباحث هو أن يعتمد الى تفسير كل رمز على حدة ، أو ان صح هذا التعبير - « في ذاته » (على طريقة يونج في تصويره لنماذج الأولية الأصلية) . والحق أن الرمز ليس مستقلاً أو قائماً بذاته بالقياس الى السياق الذي يرد فيه ، وانما لا بد من الاقرار بأن دلالة أى رمز هي في صميمها دلالة « موضوعية » تتحدد بالسياق الذي يرد فيه . ومعنى هذا أن حقيقة أية أسطورة انما تنحصر في تلك « العلاقات المنطقية الخاوية من كل مضمون ، أو بالأحرى تلك العلاقات المتسمة بخصائص ثابتة تتوعد كل ما لها من قيمة عملية ، ما دام في الامكان اقامة علاقات مماثلة بين العناصر الداخلة في تكوين عدد كبير من المضامين المختلفة » . وتبعاً لذلك فان ليفي اشتراوس ينسب الى الأساطير ضرباً من « الموضوعية » ، ويقول ان لها « بنياتها » أو « بنياتها » الخاصة .

وحسبنا أن نرجع الى كتاب ليفي اشتراوس المسمى باسم « النىء والطبوع » ، حتى نقف على الطريقة التى اتبعها فى دراسته للأساطير ، وفى تحديده لوظيفة « المنهج البنىوى » . يقول ليفي اشتراوس فى كتابه هذا : « اننا لا نزع لأنفسنا ، أننا قد بينا كيف يتعقل البشر الأساطير ، أو كيف يتصورون الأساطير ، ل لقد بينا كيف تتعقل الأساطير من خلال البشر ، وعلى غير وعى منهم » . وإذا كان من شأن الفيلسوف دائماً أن يربط مفهوم « الحديث » (أو « المقال ») بمفهوم « الشخص » ، فإن العالم لا يحذو فى ذلك حذو الفيلسوف : لأن الأساطير – فى نظره – أو بالأحرى أساطير أى مجتمع من المجتمعات ، تؤلف « مقال » (أو « حديث ») هذا المجتمع ، دون أن يكون لهذا الحديث مصدر شخصى (أو محطة ارسال شخصية) . وهكذا يجرى العالم فيعتمد الى جمع (أو لم أطراف) هذا الحديث ، على نحو ما يفعل العالم اللغوى حين يدرس لغة مجهولة لديه ، فلا يجد مفراً من السعى نحو اكتشاف قواعدها النحوية ، دون الاكتراث بمعرفة من قال ولا ماذا قيل ! والواقع أن أية مجموعة من الأساطير انما تمثل « مجموعاً » قابلاً للتعديل أو الاستبدال . وآية ذلك أننا لو رجعنا مثلاً الى أساطير (أو أقاصيص) هنود القارتين الأمريكيتين لوجدنا أنها تنسب نفس الأفعال – بحسب الروايات – الى حيوانات مختلفة . وكما أن فهم معنى أى لفظ يستلزم فى العادة تحويل اللفظ الى سياقات مختلفة ، فإن من واجب العالم الأنثروبولوجى أيضاً اتخاذ مثل هذا المسلك . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول انه اذا كان « النسر » حيواناً يظهر فى النهار ، و « البومة » حيوان يظهر فى الليل ، مع وجود « وظيفة » واحدة بعينها تنسبها اليهما الأساطير ، فإن فى الامكان القول بأن النسر بومة نهارية ، كما أن البومة نسر ليلى ، وعندئذ يكون المهم فى الأسطورة هو التقابل القائم بين النهار والليل . وبالمقارنة مع أساطير أخرى ، لا يلبث المرء أن يرى تقابلاً بين النسر والبومة من جهة ، وبين طير آخر كالغراب من جهة أخرى ، على اعتبار أن الأول والثانى هما من الطيور أكثة اللحوم الطازجة ، بينما الثالث هو من الطيور أكلة الجيف (أو اللحوم العفنة) . وقد يكون فى الامكان أيضاً عمل تقابل

آخر بين هذه الطيور الثلاثة - مجتمعة - وبين طائر آخر كالبط - على اعتبار أن النوع الأول من هذه الطيور يسكن ما بين السماء والأرض ، فى حين أن النوع الثانى طيور برمائية (تسكن ما بين الأرض والماء) ، وهلم جرا . وهكذا قد يكون فى وسع الباحث - بطريقة تدريجية - تحديد « عالم بأسره من الروايات » ، يقوم بتحليله عن طريق تأليف ضروب متعددة من « التقابل » ، مستخدما وحدة أسطورية بعينها تكون شبيهة بالوحدة الصوتية (الفونيم) عند ياكوبسون (مثلا) ، من حيث هى « حزمة من العناصر المتفاضلة (أو الفارقة) » . وإذا كنا نجد ليفى اشتراوس دائما يحاول فهم الأسطورة الواحدة على ضوء غيرها من الأساطير ، أو يعمل تقابل بينها وبين أسطورة أخرى (من نفس الفصيلة) ، فما ذلك إلا لأنه قد فطن الى أن الأساطير لهى أشبه ما تكون بالصور المحسوسة التى تنعكس على صفحة مرآة ، أو بالأحرى على سطوح مرايا متعددة ، فتزد كل واحدة منها الصورة الى الأخرى ؛ أو ربما كان الأدنى الى الصواب أن نشبه الأسطورة بالصورة الفوتوغرافية التى تظهر أولا على شكل « سالب » يمثل معكوس الضوء والظلال ، ثم على شكل « موجب » يمثل الوضع الأصلي للضوء والظلال . ومن هنا فإن ما هو « أسود » فى أسطورة ما ، قد يقابله ما هو « أبيض » فى أسطورة أخرى ، ومن ثم فقد نجد تقابلا واضحا بين « المرأة المخطوفة » والمرأة « المعطاة على سبيل التبادل » ؛ بين اللحم الحيوانى واللحم البشرى ؛ بين « المطبوخ » و « النيء » . . . الخ . وهذا ما يحاول ليفى اشتراوس أن يظهرنا عليه - فى تحليله البارع للأساطير - لكى يبين لنا كيف أن فى استطاعتنا أن نرسم « لوحة » مكتملة يتضح لنا من خلالها وجود تقابل تام - حتى فى أصغر الجزيئات وأدق التفاصيل - بين الروايات الأسطورية المختلفة (المنتسبة الى أسرة واحدة بعينها) ، وكأنما هى تعكس بعضها البعض الآخر ، أو كأن ثمة حوارا حقيقيا يدور بين الواحدة منها والأخرى .

٣ - ه وأما إذا ساءلنا ليفى اشتراوس : « ماذا عسى أن يكون معنى هذه الأساطير ، أو بالأحرى ماذا عسى أن تكون الدلالة القصوى لتلك الكثرة الهائلة من الدلالات التى تعكس

إلواحدة منها الأخرى ؟ » ، كان جوابه أن الأساطير - فى خاتمة المطاف - لا تعنى سوى « العقل » البشرى الذى يضعها ، مستعينا فى ذلك بالعالم ، على اعتبار أنه هو نفسه جزء منه (أى جزء من العالم) . صحيح أن ليفى اشتراوس قد لا يرى معنى للتساؤل عن « معنى » جميع الأساطير مجتمعة ، ولكن من المؤكد أن « المعنى » - عنده - باطن فى الانسان ، لا العكس ، إذ لم يكن لفكرة « المعنى » أى معنى قبل ظهور الانسان ، فضلا عن أن من شأن هذه الفكرة أيضا أن تزول بزوال آخر انسان ! وعلى الرغم من أن الأساطير هى من خلق العقل البشرى الذى يعشق « المعقولة » ويهوى الانسجام (بدليل أن ليفى اشتراوس يعد الأساطير بمثابة « موضوعات جمالية » تستثير إعجابنا ، ويقول عنها أنها أشبه ما تكون برسالات معقولة ، كثيرا ما تتخذ طابع « المعادلات » شبه - الرياضية) ، إلا أنه يقرر فى الوقت نفسه أن الأساطير ترسم لنا صورة محسوسة للعالم ، على اعتبار أن هذه الصورة مسجلة منذ البداية فى صميم التكوين المعمارى للعقل البشرى ! ، وفضلا عن ذلك ، فإن ليفى اشتراوس يشبه الأسطورة بالموسيقى فيقول : « اننا نشهد لدى كل منهما - فى الواقع - نفس الانقلاب الذى يحدث فى علاقة المرسل بالمستقبل : اذ نلاحظ - فى نهاية الأمر - أن الثانى منهما سرعان ما يكتشف أنه هو المقصود بالرسالة الصادرة عن الأول ! وعندئذ تجيء الموسيقى فتحيا ذاتها فى باطنى ، وأكون أنا كمن يستمع الى ذاته من خلالها ! وهكذا يكون مثل كل من الأسطورة والموسيقى كمثل رئيس الجوقة الموسيقية حين لا يكون له من مستمعين سوى العازفين الصامتين أنفسهم! » ثم يستطرد ليفى اشتراوس فيقول : « أن الموسيقى والميثولوجيا لتواجهان الانسان بموضوعات سحرية خفية ، أن لم نقل ضمنية لا واقعية ، ليس فيها من واقعى سوى ظلالها الحقيقية ؛ فهما تضعان المرء بازاء محاولات شعورية (مع العلم بأنه لا يمكن للمقطوعة الموسيقية أو الأسطورية أن تكون شيئا آخر) من أجل الاقتراب من حقائق هى بالضرورة لا شعورية . » ولعل تشبيه الأسطورة بالموسيقى هو الذى سمح لليفى اشتراوس بدراسة « التنوعات » المختلفة للأسطورة الواحدة ، من وجهة

نظر موسيقية ، وكأن ثمة لحنًا أساسيًا يمثل مركز الاحالة الذي تفهم بالرجوع اليه شتى التغيرات التي قد تخلق من الأسطورة الواحدة ، منظومة متنوعة من الأساطير المتقابلة .

والحق أن كلامنا من « الأسطورة » و « الموسيقى » ، هي مجرد « لغة رمزية » . وليفى اشتراوس نفسه يذكرنا في موضع آخر بأنه « لا بد لنا من أن نضع دائمًا في اعتبارنا ، سواء كنا بصدد دراسة لغوية أم بصدد دراسة اجتماعية ، أننا في أعماق أعماق الرمزية » . وعلى الرغم من أن ليفى اشتراوس يستخدم هنا اصطلاح « الرمزية اللاشعورية » ، إلا أن لهذا الاصطلاح عنده معنى متميزا عما له عند فرويد : لأن اللاشعور - في رأيه - لا يمثل القطب المضاد للشعور ، بل هو يكون ماهية الواقع الاجتماعي (من حيث هو تبادل وتواصل) ، متخذا ، بصورة مباشرة ، طابع النظام الرمزي بما له من مقومات لاشخصية ولا زمانية . وقد سبق لنا أن لاحظنا أنه ليس للصور أو الرموز من معان أزلية أبدية ، أو دلالات قطعية مطلقة ، ما دام « وضعها » هو الذى يحدد كل ما لها من « معنى » . ونضيف الآن الى ما سبق لنا قوله أن ليفى اشتراوس يقلب التفسير الكلاسيكى لعلاقة الفكر باللغة فيؤكد أن الرمز أسبق مما يرمز اليه ، بمعنى أن الدال هو الذى يحدد المدلول (أو يفرضه) ، وليس العكس . وتبعًا لذلك فإن « الوعي » أو « الشعور » لا يعود هو المركز الذى يقوم بعملية الارسال ، أو المصدر الذى يضطلع بمهمة وضع الرموز ، وإنما يصبح أشبه ما يكون بضرب من « التوازن النهائى » ، أو « المتوسط الديالكتيكي » القائم بين عدة أنظمة لاشعورية ممكنة ، ويترتب على ذلك - بطبيعة الحال - حدوث تغير في العلاقة المنطقية القائمة بين « الممكن » و « الواقعى » إذ يصبح « الممكن » عندئذ هو « اللاشعورى » ، من حيث أن اللاشعور هنا إنما يشير الى تعدد النماذج التى لا بد لواحد منها فقط أن يتحقق تاريخيا . ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين الى القول بأن كل الأنثروبولوجيا البنيوية - عند ليفى اشتراوس - ان هي الا مجرد « مذهب ابستمولوجى » يقرم على نقد نظرى وعملى (معا) لفكرة النموذج ، فيحدد ذلك العلاقة بين الممكن والواقعى : بين اللاشعور والشعور ، بين الموضوع والرمز .

وعلى الرغم من أن ليفى اشتراوس يعترف بأن العالم البشرى غنى بالمعانى ، حافل بالدلالات ، إلا أنه يقرر أن هناك فيما وراء هذه المعانى وتلك الدلالات ، قوانين بنيوية ، لا شعورية ، هياها لارادات البشر أن تتحكم فيها أو أن تسيطر عليها . وليس هدف الانتولوجيا سوى العمل على وضع قائمة بالامكانيات اللاشعورية الكامنة خلف الصورة الواعية ، والمتغيرة التى يشكها البشر لأنفسهم عن حركة تطورهم . ولكن القول بوجود « لا شعور وهوى » ، هو بمثابة « الواقعة الحضارية الكبرى » ، لا يعنى العودة الى « فلسفة العبث » التى سبق لألبير كامى أن نادى بها ، وانما هو يعنى - على العكس من ذلك - أن الظواهر البشرية - بوصفها وقائع موضوعية تستند الى بنيات لا شعورية - انما هى فيما وراء انطباعات الأفراد وانفعالاتهم، وشتى خبراتهم المعاشية . الخ . وعلى حين كان البير كامى يقول بانعدام المعنى ، نجد أن ليفى اشتراوس يؤكد أن ثمة فيضا زائرا من المعانى ، وأن كان « المعنى » عنده انما ينتج دائما عن انتظام عناصر قد تخلق هى نفسها من كل معنى ؛ وحين يقول ليفى اشتراوس أن « المعنى » هو بمثابة نتيجة ، أو اثر ، أو محصلة ، فانه لا يعنى بذلك أنه مجرد « ناتج » ، أو « تأثير » ، بل هو يعنى أيضا أن « المعنى » - فى صميمه - وليد « منظور » ، أو « تأثير بصرى » . أو هو - على الأصح - من فعل « اللغة » نفسها ، أن لم نقل من خلق « الوضع » . ولا غرو ، فان بنيوية ليفى اشتراوس هى - فى صميمها - نزعة قرنسندتقالية جديدة ، تعطى الأولوية للأوضاع أو الأمكنة على الأشياء التى تشغلها ، ولا تتصور أن يكون للعناصر الرمزية (داخل البنية) أى تحديد خارجى أو أية دلالة داخلية ، بل مجرد « معنى » ناجم عن « وضعها » . ومن هنا فان « الأب » أو « الأم » (الخ) يمثلان أولا وقبل كل شيء مجرد « مكانين » داخل « بنية » ما من البنيات ؛ بل ربما كان فى وسعنا أن نذهب الى حد أبعد من ذلك فنقول اننا اذا كنا فانيين . فما ذلك الا لأننا نجىء « على أعقاب » السابقين ، فى هذا المكان أو ذاك ، ومن ثم فاننا لا يد من أن نكون مدموغين بطابع بنية ما من البنيات . وفقنا لنظام . طوبولوجى « خاص . يتحدد بمقتضى علاقات القرب أو البعد ،

أعني علاقات « الجوار في المكان » (حتى ولو كان من شأن البعض منا أن يجيء قبل أوانه ، وأن يستيق بدوره الخاص) . ٢٠ - ٢١ وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : لماذا شاء البعض أن يطلق على بنيوية ليفي اشتراوس اسم « كانطية ببون ذات ترنسندنالية » ؟ لقد شرح لنا بول ريكور - صاحب هذه التسمية - المقصود بها فقال : « اننا هنا بازاء لا شعور كانطي ؛ لا شعور من مستوى المقولات وتألفها ٠٠٠ اذ اننا حقا بصدد منظومة من مستوى المقولات ، ولكن بدون احالة الى ذات مفكرة ٠ » . والظاهر أن الطابع المنهجي الذي اتسمت به بنيوية ليفي اشتراوس هو الذي حدا ببول ريكور الى التقريب بينها وبين الفلسفة النقدية ، خصوصا وأن شيخ البنيوية الأنثروبولوجية قد اهتم بتعيين الحدود التي تنحصر في داخلها شتى التفسيرات ، مؤكدا في الوقت نفسه أنه وإن تكن هذه الحدود في الواقع مغلقة ، الا أنها تمثل شروط الامكانية ، فهي - على الرغم من تحدها ، بل ربما بسبب هذا التحدد نفسه - ذات خصوصية كبرى ولا شك أن الطابع الكانطي لهذه النزعة المنهجية انما يتجلى في كون هذا القانون أو التنظيم الذي تفرضه البنيوية على تلك الكثرة من الظواهر انما هو تعبير عن « كمون » (أو « مجاثنة ») النظام في باطن التعدد الظاهري . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن في هذا المنهج من « العقلانية » ما حدا بالبعض الى تقريبه من الكانتية ، ولكن على شرط أن نتذكر (كما قال ليفي اشتراوس نفسه) ان كانتيته هو ذات طابع عادي ، لا صوري أو مثالي ، وأنها مادية جبرية ، واقعية .

والحق أنه لا سبيل الى فهم بنيوية ليفي اشتراوس على حقيقتها ، اللهم الا اذا عمدنا أولا الى تحديد موقفه من ماركس (والماركسية) ، وتوضيح (ثانيا) التعديل الذي أدخله على مفهوم « الصورة » ، وبالتالي على مفهوم « المضمون » . وأما بخصوص المسألة الأولى ، فاننا نلاحظ أن ليفي اشتراوس نفسه قد أكد أكثر من مرة أنه قد بقي مخلصا لروح الماركسية ، على الرغم من أن نظرية « الممارسة » (أو « البراكسيس ») قد بقيت - في نظره - مجرد نظرية تبسيطية ناقصة ، عاجزة عن تحديد العلاقات القائمة بين الانسان والطبيعة . ولعل هذا ما عبر عنه

ليفى اشتراوس نفسه حين كتب يقول : « ان الماركسية - ان لم نقل ماركس نفسه - قد ذهبت فى استدلالاتها الى تصور التطبيقات العملية كما لو كانت قد صدرت بطريقة مباشرة عن مبدأ الممارسة (البراكسيس) * . ولسنا نريد أن نطعن فى صحة النظرية القائلة بأولوية البنيات التحتية ، ولكننا نعتقد أن ثمة وسيطا يكمن دائما بين « الممارسة » والتطبيقات العملية ، ألا وهو « المخطط التصورى » le schème conceptuel ، الذى يتمكن - بفعله - كل من المادة والصورة - مع العلم بأنه ليس لأى منها أى وجود مستقل - من التحقق باعتباره « بنية » : أعنى باعتباره موجودا عقليا وتجريبيا معا * . وإذا كان لنا - نحن - أن نأمل فى عمل شئ ، فمما ذلك سنوى الإسهام فى وضع نظرية « البنيات الفوقية » التى كان ماركس قد رسم خطوطها الأولية ، مع الاحتفاظ للتاريخ - هو وأعوانه من ديموجرافيا ، وتكنولوجيا ، وجغرافية تاريخية ، وانتوجرافيا - بحق تطوير دراسة البنيات التحتية (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) : وهى الدراسة التى لا يمكن أن تدخل فى اختصاصنا نحن ، بصفة أساسية ، ما دامت الانتولوجيا هى - أولا وقبل كل شئ - « علم نفس ، ... » .

على أننا لو انعمنا النظر الى هذا النص ، لوجدنا أنه نص غامض حافل بالالغاز : لأنه يذكرنا بتلك الجسور (أو التأليفات) التى كان « كانط » يقيمها بين « الحساسية » و « الفهم » ، ألا وهى تلك البنايات الضرورية ، البارعة ، التى كان لا بد من اقامتها لضمان سلامة المذهب ، وان كان هذا لم يصل دون اتصافها بطابع الضعف والرخاوة والقابلية للتصدع * وبالمثل ، ربما كان من حقنا أن نتساءل : ماذا عسى أن يكون ذلك « الحد الأوسط » (أو الثالث) الذى أطلق عليه ليفى اشتراوس اسم « البنية » ، مؤكدا أنه هو الذى يوحد بين « المادة » و « الصورة » ، على اعتبار أن هذه وتلك خاليتان تماما ، أو على الأصح ، مفتقرتان الى كل وجود مستقل ؟ وكيف تتكون هذه « البنية » التى قال عنها ليفى اشتراوس انها تجريبية وعقلية معا ؟ * انه لمن الواضح أن « البنية » - فى نظر العالم الأنثروبولوجى الكبير - لا بد من أن تجيء « متطابقة » مع الوقائع ، والا لفقدت كل ما لها من قيمة بوصفها « حقيقة » ؛ ولكن كيف تكون فى الوقت

نفسه صادرة عن «الذهن» أو «العقل» البشرى الذى يصفه ليفى اشتراوس بأنه يظل باستمرار متطابقا مع نفسه ، مساويا لذاته دائما أبدا ؟ ٠٠٠ ان ليفى اشتراوس - على خلاف دوزكايم - يرفض إعطاء الصدارة للعامل الاجتماعى على العامل العقلى لأنه يرى أن النشاط الذهنى - لدى الانسان - ليس مجرد انعكاس للتنظيم الواقعى للمجتمع ؛ ولكنه حين يرد «البنيات» الى هذا «النشاط الذهنى» ، فقد يكون من حقنا أن نتساءل : ماذا عسى أن يكون نمط الوجود الذى يمتلكه هذا «الذهن» أو «العقل» ، خصوصا وأن ليفى اشتراوس يقول عنه انه ليس اجتماعيا ولا نفسيا ولا عضويا ٠ ١٩ .

٣ - ٧ وهذا قد يجدر بنا أن نتحول الى مفهوم «الصورة» . من أجل فهم السير الوظيفى للعقل البشرى على نحو أفضل . وأول ما نلاحظه - فى هذا الصدد - أن ليفى اشتراوس يأخذ على الاتنولوجيين السابقين أنهم كانوا يخلعون على «الصورة» طابعا شينيا ، بدليل أنهم كانوا يربطونها بمضمون محدد ، فى حين أنها تمثل منهجا أو طريقة تستطيع من خلالها القيام بعملية تمثيل لأى مضمون (أو محتوى) كائنا ما كان . ومعنى هذا أن أى تقدم حقيقى يمكن أن يصيبه علم دراسة الشعوب (الاتنولوجيا) - مثله فى ذلك كمثال باقى العلوم الانسانية الأخرى - لا يمكن أن يتم الا بتخليه عن ذلك التلاؤم الساذج بين «الشكل» و «المضمون» (أو «الصورة» و «المحتوى») من أجل إعطاء الصدارة لل «دال» على «الدلول» . ولا شك أننا حين نساير ليفى اشتراوس على هذا الدرب ، فاننا لا بد من أن نجد أنفسنا قد انفصلنا عن الماركسية (على الأقل بحسب التفسير الكلاسيكى لها) : نظرا لأن «المضمون» - فى نظر الماركسية - يعبر عن الثراء اللانهائى للمادة أو التاريخ ، فى حين أن «الصورة» وليدة الجهد النظرى للمفكر الذى يحاول تجاوز كثرة الأحداث من أجل اكتشاف «معنى» أية عملية ، أو أى صراع ، أو أى ايديولوجيا ٠٠٠ الخ . وعلى العكس من ذلك نلاحظ لدى ليفى اشتراوس أن «الصورة» قد أصبحت «محددة» أو «ملزمة» ، وكائنا ما هى قد تحولت الى «مثال» أفلاطونى . بدليل أنها هى التى تفرض هذا التنظيم أو ذاك على المعطيات

المتنوعة . وواضح أن الموقفين متعارضان تمام التعارض بحيث قد لا يكون هناك من سبيل الى التوفيق بينهما . فعند الماركسية ، نجد أن الالتجاء الى « المضمون » يفترض أن التغير - في شتى أشكاله - هو قانون الوجود ، وأنه من شأن التاريخ - من خلال عملية الصراع الطبقي - أن يفضى الى تغيير « المضامين » ، وبالتالي الى تغيير « الأشكال » أو « الصور » المقابلة لها . وأما لدى صاحب كتاب « الفكر المتوحش » - على العكس من ذلك - فأننا نلاحظ أن الأحداث التاريخية ، وشتى الحلول المقدمة لمشكلة الزواج أو الأساطير ، لا تظهر الا على شكل « متغيرات » . ومعنى هذا أنها مجرد عناصر ، علينا أن نقارن بينها . وأن نقوم بمقابلتها بعضها ببعض . عن طريق عمليات القلب ، وعكس المعانى ، والبحث عن ضروب الاتساق ... الخ . وحين ينجح عالم الأنثروبولوجيا فى القيام بهذه المهمة (كأن يقارن مثلاً بين) أساطير مجتمع الزراعة وأساطير مجتمع الصيد) فهناك لا بد له من أن يكتشف - فيما وراء « العرضية » الظاهرية للأحداث والأساطير ، « نظاماً » صارماً يحكمها بقى مجهولاً لدينا حتى الآن !

وهكذا يتبين لنا أن ليدنى اشتراوس يحاول احراز تقدم ملموس (وأن يكن حتى الآن غير مكتمل) فى مجال « نظرية البنيات الفوقية » ، وذلك بأن يظهرنا على أن « دياكتيك » البنيات الفوقية « إنما هو أشبه ما يكون بديالكتيك اللغة » . من حيث أنه ، ينحصر فى عملية وضع لوحات تركيبية (أو بنائية) ، لا يكون فى استطاعتها أن تضطلع بهذه المهمة ، اللهم الا بشرط أن تجيء محددة لا لبس فيها ولا غموض ، أعنى أنه لا بد من تقسيم تلك الوحدات الى أزواج تقوم بينهما علاقات تباين ، من أجل الاستعانة فيما بعد بهذه الوحدات التكوينية نفسها فى وضع نسق أو نظام . يكون من شأنه فى النهاية أن يضطلع بمهمة الجهاز التأليفى الذى يجمع بين الفكرة والواقعة ، محولاً هذه الأخيرة الى علامة ... وهكذا نرى أن الفكر يمضى من الكثرة التجريبية الى البساطة التصورية ، ثم من البساطة التصورية الى التأليف الدلالى (أو التركيب ذى المعنى) ... « ... والمتأمل فى هذا النص سرعان ما يتحقق من أنه يكشف بوضوح

عن مقاصد شيخ البنيوية الأنثروبولوجية : فهو يريد أولا أن يبرز ما للغة من صدارة أو أولوية ، ثم هو يريد ثانيا الاهتمام الى « وحدات تركيبية » يتم تحديدها عن طريق التقابل للقائم على تقسيمها زوجيا (الأمر الذى ينأى به - أوليا أو قبليا - عن كل منهج جدلى) ، ثم هو يريد - الى جانب هذا وذاك - القيام بجهد مذهبى تنسيقى من أجل وضع نظرية شاملة ، تشرح لنا سير الفكر ، دون الاقتصار على شرح بعض أشكال التبادل ، كما كان الحال فى مرحلة كتابه الأسبق : « البنيات الأولية للقراية » . وهنا تكتسب « الأسطورة » ميزة أساسية كبرى : لأنها تبدو لنا كما لو كانت هى البنية الأصلية . ولما كانت « الأسطورة » نائية فى الزمان والمكان ، فانها تظهر لنا كما لو كانت منفصلة تماما عن كل أرضية تاريخية . ولا غرو ، فان الأسطورة - فى نظر ليفى اشتراوس - إنما هى فى النهاية « لغة من الدرجة الثانية » ، يتجلى معناها ، لا انطلاقا من عناصر منعزلة ، بل انطلاقا من تأليفات لا بد من العمل على وصف نشاطها أو سيرها الوظيفى .

٣ - ٨ فهل نقول - مع بعض المفسرين - « ان الأنثروبولوجيا البنائية تظهرنا بوضوح على أن البنيوية هى أولا وبالذات تتميز شبه أرسططالى بين الصورة والمضمون ، وان أصالة البنيوية إنما تكمن فى الطريقة التى تصورت بمقتضاها العلاقة القائمة بين الصورة والمضمون » ؟ ولو صح هذا التفسير ، أفلا يكون فى وسعنا أن ننسب الى ليفى اشتراوس ، لا مجرد منهج بنيوى فى تفسير بعض الوقائع الأنثروبولوجية ، بل نظرية فلسفية (ابستمولوجية) بأكملها فى شرح طبيعة الفكر البشرى ؟

الحق أننا لو توقفنا عند كتاب « الفكر المتوحش » سنة ١٩٦٣ (وهو الكتاب الذى ظهر قبل مجموعة « الميثولوجيات ») ، لوجدنا أنه لا يخلو من مواقف فلسفية ، ليس فقط بازاء فلاسفة التاريخ ، بل ربما أيضا بازاء الفلسفة عموما . ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين الى القول بأن « الابستمولوجيا التطبيقية الموجودة لدى ليفى اشتراوس تنحو نحو نظرية ميتافيزيقية فى المعرفة ، على الرغم من أنه هو نفسه يحذرنا من أمثال هذه الاستنتاجات ، التى ربما تكون قد اضطرت اليها عملية تحديد موقفه من بعض المعاصرين » . والى هذا المعنى أيضا اتجه

باحث آخر حين كتب يقول : « أن هذا المنهج (يعنى المنهج البنيوي عند ليفي اشتراوس) ينطوى على فلسفة ، تبدو على استحياء فى كافة مؤلفات الكاتب ، ولكنها تظهر بصفة خاصة فى كتابه « الفكر المتوحش » . . . » . ولكننا حتى لو احترمنا رغبة هذا العالم الأنثروبولوجى الذى يريد أن يضيف على دراسته الاجتماعية طابعا علميا محضا ، دون أن يتورط فى أية نتائج فلسفية ، فأننا لن نملك سوى الاعتراف بأن ثمة منظورا فلسفيا يترتب بالضرورة على آراء ليفي اشتراوس العلمية ، وكأن ثمة « مقالا فلسفيا » قد جاء بمثابة مكمل ضرورى لـ « مقاله العلمى » . والسؤال الذى يفرض نفسه علينا الآن هو أن نعرف : « هل نحن هنا بازاء نتيجة منطقية تترتب جتما على نظرية النماذج ، وتصور « الثقافة » باعتبارها لا شعورا رمزيا ، أم أن هناك أسبابا أخرى قد حدثت ليفي اشتراوس الى اتخاذ مثل هذا الموقف الفلسفى ؟ » . . . أن ليفي اشتراوس – مثلا – يقرر أن « اللاشعور الرمزى » (كما بينا من قبل) هو « الواقعة الحضارية الكبرى » ، بمعنى أنه نظام (ثقافى) جديد ، ينضاف الى الطبيعة . ولكننا نراه – فى موضع آخر – يعترف بأن هذا التقابل الإستمولوجى السهل بين « الثقافة » و « الطبيعة » – مهما يكن ملائما – أن هو الا مجرد تقابل نسبى : نظرا لأن الطبيعة هى – منذ البداية – مليئة بالثقافة . ولعل هذا ما عبر عنه فيلسوفنا نفسه – فى لقاءه مع شاربونيه – حيث نراه يقول : « أن ثمة حركة مزدوجة : فهناك أولا نزوع من جانب الطبيعة نحو الثقافة ، أعنى من قبل الموضوع فى اتجاه العلامة واللغة ، ثم هناك حركة ثانية هى التى تسمح – من خلال هذا التعبير اللغوى نفسه – باكتشاف أو ادراك خصائص الموضوع التى هى فى العادة خفية أو مستترة ، وأن تكن هذه الخواص نفسها هى السمات المشتركة بينه وبين بنية العقل البشرى ، وطريقته الخاصة فى أدائه لوظيفته . . » . ونحن نجد ليفي اشتراوس فى المقدمة الجديدة التى صدر بها الطبعة الثانية من كتابه : « البنيات الأولية للقرابة » (سنة ١٩٦٧) يعود الى فكرة التقابل القائم بين « الطبيعة » و « الثقافة » ، فيقول : « أن هذا التقابل لا يمثل معطى أوليا ، أو مظهرا موضوعيا لنظام العالم ، بل هو

مجرد عملية اصطلاحية هي من خلق الثقافة نفسها . . . » .
صحيح أن ليفي اشتراوس قد لا يرى حرجا في التسليم بأن
فلسفته أقرب إلى « المادية » أو « الآلية » منها إلى « العقلانية »
أو « التصورية » ؛ وصحيح أيضا أنه يقرر بصراحة - في موضع
آخر - أن « ما أسميه بفكرى هو نفسه مجرد موضوع ، وأنه
نظرا لأن الفكر هو من العالم . فانه يشارك في طبيعة هذا
العالم » ، ولكن من المؤكد أن « فلسفة الحضارة » - عند ليفي
اشتراوس - تكتسى طابعا آخر حين نراد يحمل - مع روسو -
على الفلاسفة الذين طالما أقاموا تعارضا بين الذات والغير .
بين الطبيعة والثقافة ؛ بين « مجتمعى » والمجتمعات الأخرى :
بين المحسوس والمعقول ؛ بين البشرية والحياة . . . الخ .
وبهذا المعنى يمكن القول بأن ليفي اشتراوس يقدم لنا فلسفة
جديدة تعد الفكر والمنطق باطنين في الطبيعة والحياة ، وترى
أنه لا سبيل إلى امتلاك زمامهما اللهم الا من خلال وساطة
« المفهوم » أو « التصور » . ولكن المهم في هذه الفلسفة أن
« الموضوع » ليس من انشاء « الذات » أو « الذوات » ، بل أن
« الذات » نفسها لهى وليدة عملية « مباطنة » : *intériorisation*
يقوم بها « الفكر الموضوعى » . ومعنى هذا أنه ليس لدى ليفي
اشتراوس أى كوجيتو فردى على طريقة ديكارت ، ولا أى كوجيتو
اجتماعى على طريقة سارتر . بل إن هناك رفضا قاطعا لفكرة
« الباطنية » نفسها . وفى هذا يقول ليفي اشتراوس نفسه :
« أن كل من ينطلق من عملية الاحتماء بالبدايات المزعومة
للذات ، فانه هيهات له أن يتمكن من الخروج منها . . » . ولا شك
أن التجاء البنيوية إلى فكرة « الرمزية اللاشعورية » إنما هو
تأكيد لبقائها عند مستوى « التنظيم النسقى » الذى يتحقق على
غير وعى من قبل الذوات . وقد لا يكون فى حملة ليفي اشتراوس
العنيفة على كل نزعة ذاتية متطرفة ما يبرر تسمية فلسفته باسم
« الكانتية » أو « الترנסندنتالية » ، ولكن من المؤكد أن فكرة
البنيوية أساسية فى الفلسفة الكانتية ، فكل « بنيوية » هي - بهذا
المعنى - « كانتية » . ومع ذلك ، فأننا هنا بإزاء « كانتية » - من
نوع جديد - لأن « البنيات » التى لا تعتبر مقولات للذات .
ما دامت بطبيعتها كامنة فى الأشياء ، وما دامت كل مهمة الفكر

هى أن يكون بمثابة انعكاس لها . انما هى فى الحقيقة « بنيات » ذات دلالة أخرى مختلفة كل الاختلاف عن البنيات الكانتية . والواقع أن ليفى اشتراوس يستبعد تماما كل « ذات ترنسندنتالية » . محارولا الوصول الى السجل الكلى الشامل لمقولات العقل البشرى . مؤكدا فى الوقت نفسه أن ثمة طابعا متناها يتسم به التأليفات الممكنة للفكر الانسانى المحدود . وليس هناك اختلاف جذرى - كما سبق لنا القول - بين الفكر البدائى والفكر المتحضر . او بين التفكير السحرى والتفكير العلمى . بل ان هناك وحدة أصلية تجمع بينهما باعتبارهما مجرد طريقتين استراتيجيتين فى مهاجمة الطبيعة . ولكن بيت القصيد هنا أن ليفى اشتراوس لا يريد انشاء أو اكتشاف « قائمة المقولات » . عن طريق ضرب من الاستنباط الترנסدنتالى أو الميتافيزيقى . بل عن طريق الدراسة الانثروبولوجية لما يسمونه باسم « الفكر المتوحش » .

٢ - ٩ والحق أننا لو انعمنا النظر الى « الدلالة الفلسفية » للجهود العلمى الهائل الذى بذله (وما يزال يبذله) ليفى اشتراوس فى مجال الانثروبولوجيا بصفة خاصة . والعلوم الانسانية بصفة عامة . لوجدنا أن للعالم الفرنسى الكبير مطامح فلسفية كبرى تتمثل فى حرصه الشديد على تحطيم « البدايات » التى طالما ارتكز عليها الفكر الغربى . الا وهى : فكرة الإنسان . وأولوية التاريخ . وتفوق التفكير العلمى على غيره من الأساليب الأخرى فى مواجهة العالم كالسحر والميثولوجيا وغيرهما . ولئن تكن تلك البدايات قد أصبحت لدى جماعات أهل الفلسفة من رجالات الفكر الغربى بمثابة « حقائق يقينية » . تأصلت جذورها فى أعماق « الحس المشترك » . الا أن ليفى اشتراوس يأخذ على عاتقه مهمة اظهارنا على الخطأ الذى طالما وقع فيه الغربيون حين خنعوا لطابع « المطلق » على أفكارهم الخاصة . دون أن يفتنوا الى أن تلك الأفكار لا تزيد عن كونها مجرد « أشكال مختلفة » لموضوع واحد . الا وهو مجال الممكنات الذى تقدمه لنا الأساطير والممارسات العملية الموجودة لدى تلك المجتمعات التى نسميها - بغير ما وجه حق - باسم المجتمعات البدائية وتبعنا لذلك فان موقف ليفى اشتراوس الفلسفى يتخذ منذ البداية

طابع المعارضة الشديدة لكل ما اصطالحنا على تسميته باسم « فلسفات التاريخ » ، نظرا لأنه لا يسلم بمبدأ قياس « التاريخ » بالالتجاء الى معايير « الارتقاء » ، و « التحول » ، و « التقدم » .

و « التطور » . الخ . والظاهر أن كل جهد ليفي اشتراوس الفلسفى قد انحصر فى التساؤل عن مدى شرعية تلك « المفاهيم » التى طالما أحالها فلاسفة التاريخ - بشئ من السذاجة - الى « بديهيات » يسلمون بها تسليما ، وكأنما هى « حقائق يقينية » .

تفرض نفسها بالضرورة على كل من يتتبع سير الحضارات البشرية . وعلى الرغم من أن ليفي اشتراوس لا ينكر (كما سبق لنا القول) وجود اختلاف بين « التفكير المتوحش » و « التفكير العلمى » ، إلا أنه يقرر بصراحة أنه « ربما أصبح فى وسعنا يوما أن نتحقق من أن ثمة منطقتا واحدا هو الذى يعمل عمله فى كل من التفكير الأسطورى والتفكير العلمى سواء بسواء ، وأن الإنسان قد فكر دائما بهذا القدر من البراعة والالتقان . »

والواقع أن الاختلاف القائم بين « التفكير الأسطورى » و « التفكير العلمى » لا يمثل خلافا جوهريا يجعل لكل منهما طبيعة خاصة مستقلة ، بل هو مجرد خلاف ثانوى يقوم على اختلاف أنماط الظواهر التى يمارس كل منهما نشاطه فيها . وحين يقول ليفي اشتراوس : « أن التفكير السحرى ليس مجرد بداية . . أو مجرد جزء من كل لم يتحقق بعد ؛ بل أنه يكون نظاما أو نسقا واضح المعالم ؛ مستقلا - من هذه الناحية - عن ذلك النظام أو النسق الآخر الذى سيؤلفه العلم ، اللهم الا اذا راعينا ذلك التشابه الصورى الذى يجمع بينهما ، والذى يجعل من الأول منهما ضربا من التعبير المجازى عن الثانى » ، فإنه لا يريد بهذه العبارة إقامة فاصل حاسم بين « التفكير الأسطورى » و « التفكير العلمى » ، بل هو يريد - على العكس من ذلك - الكشف عن أوجه المقاربة التى تجمع بينهما . ولكن على حين أن التفكير الأسطورى يعمل على طريقة الهاوى البار (أو محب الصناعات اليدوية) الذى يحرص على تجميع شتى العناصر المختلفة ، وفقا للمبدأ القائل بأن « كل شئ يمكن يوما أن يكون ناقعا » ، نجد أن التفكير العلمى يبدع وسائله الخاصة ، بفضل تلك « البنيات » التى

لا يكف عن صنعها . ألا وهى فروضه ونظرياته . وعلى حين أن « هاوى الصناعات اليدوية » يبقى دائما فى منتصف الطريق بين الصور الحسية ، والتشبيهات من جهة ، وبين المفاهيم والتصورات من جهة أخرى . نجد أن العالم قد يستخدم – هو الآخر – التشبيهات (أو طريقة التمثيل) ومنهج المحاولة والخطأ ، ولكنه يضع نفسه دائما داخل عالم يسوده « المفهوم » أو « التصور » . واذن فإن التعارض الذى طالما تصوره الفلاسفة العقلانيون من رجالات القرن الثامن عشر بين « السحر » و« العلم » ، انما هو وهم بالغ : لأننا هنا لسنا بازاء مرحلتين متعاقبتين من مراحل تطور البشرية ، بل نحن بازاء نمط واحد بعينه من أنماط المعرفة ، وإن كان من شأن هذا النمط أن يعمل وفقا « لقواعد تحول » مختلفة فى كلتا الحالتين : إذ أن الواحد منهما يجتهد (أو يبذل نشاطا حرفيا) وينجح أحيانا ، فى حين أن الثانى أكثر فعالية لأنه هو الذى يبدع وسائله الخاصة . وبعبارة أخرى . يمكننا أن نقول أن التفكير السحري – مثله فى ذلك كمثل التفكير العلمى – هو محاولة للتصدي للعالم ، والعمل على تكوين « بنيات » ، ولكن وجه الخلاف بينهما أن التفكير السحري يستخدم (على حد تعبير ليفى اشتراوس) « بواقى الأحداث » ، فى حين يصنع التفكير العلمى أحداثه الخاصة . ولكن . لا شئ يسمح لنا بأن نستنتج – على نحو ما يفعل الفيلسوف – أن السحر والعلم يكونان مرحلتين متعاقبتين من مراحل التفكير البشرى ، وكان ثمة انفصالا حاسما بينهما ، أو كان الانتقال من الواحد منهما الى الآخر قد تم على سبيل « القطيعة الاستمولوجية » ! وآية ذلك أننا نلاحظ بين الأسطورة والمنهج العلمى وحدة عميقة الا وهى تلك الوحدة الأصلية التى تسم بطابعها كل أشكال « النشاط الرمضى » من حيث هو عملية بناء (أو إعادة بناء) للأحداث ، انطلاقا من بعض البنيات . ولهذا نجد ليفى اشتراوس يستبعد تماما مبدأ « التاريخية » : رافضا فكرة « تكون العقل البشرى » – على سبيل الارتقاء – ، ما دام من شأن هذه الفكرة أن تستلزم القول بمرور العقل البشرى عبر مراحل تطويرية متعاقبة ، وحدوث تغيرات جذرية أو انقلابات حاسمة فى طريقة ادراك الفكر

للعالم . وأما فى نظر ليفى اشتراوس ، فإن العقل البشرى يظل فى جوهره واحدا . وبالتالي فإنه ليس ثمة أية قطيعة جذرية بين السحر والعلم ، بل كل ما يوجد من خلاف بين أكثر الأساطير بدائية وأشد العلوم تطورا ، إنما هو مجرد اختلاف فى الوسائل المستخدمة (أعنى فى درجة الفعالية) . ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين الى التساؤل عن مدى شرعية مثل هذا التقريب بين السحر والعلم ، اللهم الا أن يكون ليفى اشتراوس - من خلال بعض التصورات المستعارة من علم اللغة - قد شاء العودة الى تلك الأسطورة القديمة : « أسطورة » الطبيعة البشرية !

بيد أن ليفى اشتراوس حريص أيضا على اكتشاف السمات النوعية المميزة للفكر المتوحش ، ولذلك نجده يبرز لنا الطابع اللزمانى المميز لذلك الفكر ، من حيث أنه تفكير متمرد على التغيير ، محب للنظام والثبات ، مولع بالتقسيم والتصنيف ، متوسط بين الطبيعة والثقافة ، موحد لكل من الرمز والواقع (العينى) . ومن هنا فإن المعرفة التى يحصلها الفكر المتوحش عن العالم هى أشبه ما تكون بتلك الصور التى قد تقدمها لنا - داخل غرفة ما - مجموعة من المرايا المتعددة ، المثبتة فوق جدران متقابلة ، حين تجيء كل واحدة منها فتعكس الأخرى ، دون أن يكون ثمة توازن مطلق بين تلك المرايا . وهكذا تتكون فى آن واحد كثرة من الصور المرئية ، دون أن تكون أية واحدة منها مطابقة تماما للأخرى ، مع ملاحظة أنه لا بد لكل واحدة منها من أن تجيء حاملة لمعرفة جزئية بالأثاث والديكور ، وإن كان من شأن المجموعة كلها أن تجيء متميزة ببعض الخصائص الثابتة التى تعبر عن جانب من الحقيقة . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول أن الفكر المتوحش يبتنى لنفسه مجموعة من البنايات العقلية التى تسهل عليه مهمة تعقل العالم ، ما دام من شأن تلك البنايات أن تجيء مشابهة للعالم ، وربما كان هذا هو السبب الذى حدا بالكثيرين الى تحديد الفكر المتوحش بقولهم انه « فكر تمثيلى »

٣ - ١٠ ولو أننا أنعمنا النظر - الآن - الى المحاولة البارة التى قام بها ليفى اشتراوس من أجل التقريب بين الفكر الأسطورى والفكر العلمى ، لوجدنا أنه قد يكون من حقنا التشكك فى مدى صحتها ، لأنها فى الحقيقة تمثل خليطا من الأدلة

العلمية والافتراضات الفلسفية ، دون أن يكون فى استطاعة صاحبها الزعم بأنها وليدة « تحقيق » علمى صرف . وليس من شك فى أنه حين يكتب ليفى اشتراوس عبارة يقول فيها : « أنه لما كان الفكر أيضا شيئا ، فإن قيام هذا الشيء بوظيفته يكشف لنا دائما عن طبيعة الأشياء ، بحيث يمكن القول بأن التأمل العقلى نفسه ان هو الا عملية مباطنة للكون » ، فإن مثل هذه العبارة هى أدخل فى باب الفلسفة (وإن تكن فلسفة مادية صرف منها فى باب العلم . وعلى الرغم من أن ليفى اشتراوس - شأنه فى ذلك شأن ماركس وفرويد وغيرهما - قد حدد موقفه العلمى بمعارضته للفلسفة ، وثورته على كل تفكير فلسفى ، الا أننا نلمح لديه مواقف « ميتا - علمية » توقعه من جديد فى حبال « الأيديولوجيا » . صحيح أنه قد كسب بعض النقاط فى معركته الضارية مع الفلسفة ، ولكن من المؤكد أن الكثير مما اعتبره هو « نظريات علمية » ، تم التثبت من صحتها ، قد بقى - حتى النهاية - مجرد « نظريات فلسفية » تفتقر الى التحقيق العلمى الدقيق ، وبالتالى مجرد « افتراضات ميتافيزيقية » لا أكثر ولا أقل !

٠٠٠ أما وقد تعرضنا - فيما سلف - لأزواج عديدة من التقابلات (عند ليفى اشتراوس) : طبيعة وثقافة ؛ لا شعور وشعور ؛ سحر وعلم ؛ تقنين ومعنى ؛ بنية وممارسة (براكسيس) ٠٠٠ الخ ، فقد بقى علينا الآن أن نتعرض لدراسة تقابل آخر ، لعله أن يكون من أكثر هذه التقابلات قيمة ، الا وهو التقابل القائم بين التاريخ والبنية . ولا بد لنا - بادئ ذى بدء - من أن نعترف بأن موقف ليفى اشتراوس من التاريخ قد تطور تطورا كبيرا ، ابتداء من كتابه « الفكر المتوحش » سنة ١٩٦٣ الذى أعلن فيه أن عالم الانتولوجيا يحترم التاريخ ، ولكنه لا يخلع عليه قيمة كبرى ، حتى حديثه التلفزيونى (فى شتاء سنة ١٩٦٨) الذى قرر فيه أن التاريخ والبنية يمثلان وجهين غير قابلين للإنقسام لحقيقة واحدة بعينها . وعلى الرغم من أن ليفى اشتراوس يسلم - فى هذا الحديث - بأن فى الامكان تفسير الظواهر البشرية تفسيراً متسقاً . ان من زاوية التاريخ أم من زاوية البنية ، الا أننا نراه يقرر أنه نظرا لأننا هنا بازاء منهجين

يكمل أحدهما الآخر ، فقد يكون من الخطأ الفادح المزج بينهما
فى كل مجال وفى كل آن ، « أعنى أنه ليس من حقنا أن نسد ما فى
التفسير البنيوي من فجوات عن طريق اللجوء الى أدلة مستمدة
من المجال التاريخي » .

٣ - ١١ ولو أننا توقفنا عند موقف ليفى اشتراوس من
« التاريخ » - على نحو ما تجلى فى كتابه « الفكر المتوحش » ،
لوجدنا أنه موقف شبه معاد للتاريخ ، لا من حيث كونه معرفة
بالماضى ، أو دراسة لأحداث البشرية الغابرة ، بل من حيث هو
مقولة فلسفية كبرى أصبحت تمثل فى القرن التاسع عشر « فكرة
مسيبة » أو « رأيا مبتسرا » . والواقع أن التاريخ - فى رأى
ليفى اشتراوس - هو أقرب ما يكون الى « أسطورة » تحيا جنباً
الى جنب مع « أساطير » أخرى ، ومن ثم فانه لا بد من دراسة
سيره الأسطوري بنفس المناهج التى تدرس بها البنيوية سير
الأساطير الأخرى . وليس هناك ما يبرر ذلك التحيز الذى أظهره
الغرب نحو التطور المعين الذى شهدته بلاد اليونان فى القرن
الخامس قبل الميلاد ، والذى قدر له أن يستمر فى بقعة ما من
بقاع العالم ، « والا ، لكان من السهولة علينا بمكان . أن ننسب
ضرباً من التراخي أو الإهمال الى كل تلك المجتمعات - أو الى
كل أولئك الأفراد - الذين لم يظهر لديهم مثل هذا التطور
نفسه » . ولكن ، ليس معنى هذا أن ليفى اشتراوس يرفض
العالم المعاصر ، لأنه يريد أن ينقذ « الفكر المتوحش » ، بل الحقيقة
أنه - وإن يكن لديه ضرب من الحنين الى عالم آخر مختلف عن
عالمنا المتحضر ، أو شيء من الحساسية المرفقة بالطبيعة على
طريقة روسو ، أو ضرب من النقد الضمنى لمجتمعنا الغربى
المعاصر بكل ما فيه من مفارقات ومتناقضات - إلا أن لديه فى
الوقت نفسه ثقة مطلقة فى الوسائل العلمية الحديثة التى
« أصبحنا نستطيع عن طريقها معرفة العالم ، ودراسة السير
الوظيفى لمجتمعاتنا وايدنيولوجياتنا » . بيد أن الفلاسفة
المعاصرين حين أظهروا ضرباً من التحيز البالغ للتاريخ ، فإنهم
لم يلبثوا أن احتبسوا أنفسهم داخل سلسلة من الأوهام التى أدت
بهم الى الخلط بين « العرضية » (التى لا سبيل الى تصفيقتها) ،
وبين « العمل العلمى » (بمعنى الكلمة) . ليفى اشتراوس

يقرر بصراحة أنه ليس في استطاعة التحليل البنيوي أن يرفض التاريخ ، ولكنه يستطرد فيقول : « ان هذا التحليل يضع التاريخ في المحل الأول ، باعتباره حقا مشروعا لكل « عرضية » لا سبيل الى ردها ، مع ملاحظة أنه لولا تلك « العرضية » لما كان في استطاعتنا حتى ولا أن نتصور الضرورة . » ، وقد سبق لنا أن أشرنا الى ما قاله ليفي اشتراوس - في موضع آخر - من أنه اذا أريد للبحث عن « البنيات » أن يكون بحثا مجديا ، فلا بد له من أن يبدأ باحناء الرأس أمام « قوة الحدث (التاريخي) وخوائه (أو عقمه) » . ولا يكتفى ليفي اشتراوس هنا بالتوحيد بين « التاريخ » و « الحدث » ، بل اننا لنجده ينتقد أيضا بشدة تلك الفكرة القائلة بتقدم « تكويننا العقلي » ، مؤكدا أن « العقلية البشرية » لا تختلف اختلافا جذريا من مجتمع الى آخر أو من حضارة الى أخرى .

واذن فان ليفي اشتراوس لا يرفض التاريخ رفضا كليا شاملا ، كما أنه لا ينكر أن يكون من شأن كل مجتمع أن يتغير ، ولكن ما يريد وضعه موضع المناقشة ، انما هو - على وجه التحديد - ذلك « الدور » الذي ينسبه المعاصرون الى « التاريخ » ، وتلك « المحاباة » التي يختصونه بها . والواقع أن المعاصرين قد أعطوا الصدارة للبعد الزماني على البعد المكاني (ان لم نقل « التشتت في المكان ») ، نظرا لأننا قد اعتدنا أن نتعلل الاستمرار والتغير من خلال اعادة استنباطنا للزمان ، في حين أننا ندع المكان نهبا للخارجية المحضة . ومن هنا فان « التاريخ » كثيرا ما يبدو لنا وكأنما هو « ذكريات البشرية » ، على نحو ما يفعل الفرد حين يصنف ذكريات ماضيه بمعيار السابق واللاحق ، من أجل اعادة استحضار « استمرارية » وجوده . وحينما نعلم الى اسقاط هذا الوهم على « الماضي » ، فاننا عندئذ لا نلبث أن نحيل استمرار الزمان الى « استمرار تاريخي » . وسرعان ما يتورط الفيلسوف في خطأ آخر لعله أن يكون أفدح : ألا وهو تخيله لوجود « اتصال » مزعوم ، أو « تتابع » موهوم ، قد يطلق عليه اسم « التقدم » . متناسيا أن الوقائع التاريخية قد تم تصنيفها ، واختيارها . وتنظيمها ، وفقسا لبعض المنظورات الفكرية (النظرية) . والمصالح الطبقية ، والنماذج التقسيمية . ولهذا

يقرر ليفى اشتراوس أن هذا « الاستمرار » تحسفى أو اتفاقى محض . وآية ذلك أننا لا نشعر بالفراغات الموجودة فى معارفنا ، وانعدام الترابط فيما بينها ، وبالتالي فأننا قد لا نطقن الى وجود سلاسل من الثغرات والفجوات فى صميم تلك المعارف . وربما كان منشأ تلك الأخطاء التى طالما تردى فيها المؤرخون وفلاسفة التاريخ هو استنادهم الى معيار « التسلسل الزمنى » (الكرونولوجيا) الذى كثيراً ما يوحى اليهم بإمكان القيام بتصنيفات ترتكز على التفرقة بين ما هو « قبل » وما هو « بعد » ، دون أن يظنوا الى ما فى أمثال هذه التصنيفات من تعسف ، بحسب ما اذا كان المؤرخ يدرس حقبة زمنية حديثة (قريبة العهد) ، أو حقبة زمنية قديمة (بعيدة العهد) . والواقع أننا نحسب الزمان بالقرون والآلاف من السنين حين نتحدث عن حضارات قديمة بعيدة العهد ، بينما نحن نحسبه بالشهور والأيام حين نكون (مثلاً) بازاء تحليل لحرب معاصرة . ومعنى هذا أننا نستخدم « مجاميع منفصلة » (غير متصلة) تنطوى على « أنظمة » (أو « أنسقة ») متعددة تكون لنا بمثابة « مراجع » أو « أسانيد » للاحالة ، فى حين أن بعض هذه الأنظمة أو الأنسقة لا تصلح الا لفترات أو حقب تاريخية بعينها . ومن هنا فإن « هذا الاستمرار التاريخى المزعوم - فيما يقول ليفى اشتراوس - لا يكتسب أية صورة من صور التأكيد ، اللهم الا بفضل بعض الرسومات التعسفية الزائفة . »

والنتيجة التى يخلص اليها ليفى اشتراوس من كل ما أسلفنا هى أنه لا بد لنا من رفض كل تطابق مزعوم بين « فكرة التاريخ » و « فكرة الانسانية » ، نظراً لأن المقصد الخفى للمقائلين بمثل هذا التطابق إنما هو الاحتماء بمعقل « التاريخية » ، من أجل انقاذ « النزعة الانسانية الترنسندنالية » ، وكأن فى استطاعة البشر ، اذا هم تخلوا عن ذواتهم الفردية التى لا تتمتع بأى تماسك حقيقى ، أن يجدوا على مستوى الـ « نحن » ما يعادل « وهم الحرية » ! والحق أن الفلسفة المعاصرة حين تتحيز للتاريخ ، فإنها تقع فى خطأ مزدوج : لأنها حين توحد بين « البشرية » و « التاريخ » ، فإنها ترتكب خطأ ابستمولوجيا ، فى حين أنها عندما تنتهى فى خاتمة المطاف الى نزعة « انسانية » ان لم نقل

الى ما هو أسوأ ، ألا وهو « وهم الحرية » ، فإنها ترتكب خطأ ميتافيزيقيا . ولئن يكن سارتري هو المقصود - فى الملح الأول - بهذه الاتهامات ، إلا أن الحملة - فى صميمها - موجهة الى الفلسفة الغربية بأسرها ، ابتداء من فيكو ، نظرا لأن هذه الفلسفة قد وحدت بين « الحقيقة » من جهة ، وبين ذلك « الخداع البصرى » الذى وقع الوعى الغربى ضحية له حين اعتبر نفسه المرحلة النهائية الضرورية لكل مسار الحضارات من جهة أخرى ! واذن فنحن هنا بإزاء ثورة كوبرنيقية تافهة : ثورة عالم غربى راح يوحد بين أسطورته هو الخاصة ، وبين ذلك المخاطرة الكبرى التى حققتها البشرية بأسرها !

٣ - ١٢ وأما فى الدراسة الموسومة باسم « السلالة والتاريخ » (وهى ترجع فى صورتها الأصلية الى سنة ١٩٥٢ ، وإن كان ليفى اشتراوس قد أعاد نشرها - بعد أن أجرى عليها بعض التعديلات - فى الجزء الثانى من كتابه « الأنثروبولوجيا البنائية » الذى ظهر سنة ١٩٧٣) فإننا نجد شيخ البنيوية المعاصرة يزيد موقفه تحديدا من خلال مراجعة شاملة لتطور البشرية . وهنا نجده يستقرىء شتى المسلمات المتأصلة فى أعماق الوعى العادى ، ومن بينها النظرية التطورية ، وفكرة التقدم ، ودور الحضارة الغربية ، ونظرية العلاقات القائمة بين الانتاج والطبقات الاجتماعية ، لكى يضع بين أيدينا ضربا من « الاصلاح العقلى » الشامل : *Emendatio intellectus* الذى قد يستثير اعجابنا ، حنى وإن لم يكن مقنعا لنا دائما ، ويبدأ ليفى اشتراوس حديثه بالتعرض لنظرية « التطور » (التى هى فى حد ذاتها كسب علمى) ، فيقول ان هذه النظرية ليست موضع شك فى نظر أصحاب « علم الأحياء » ، ولكنها فى رأى أهل « الانتولوجيا » طريقة مغرية لا تخلو من مخاطر فى عرض الوقائع ! والسبب فى ذلك أنها تقوم على تزيف (أو تشويه) مزدوج : إذ هى - من ناحية - تستند الى عملية « توحيد » ، بحجة التعرف على « التنوع » أو « الاختلاف » ، ثم هى - من ناحية أخرى - ترتكز على ضرب من التشبيه أو الاستعارة . والحق أن القول بأن المجتمعات « تتطور » يفترض أنها - على

الرغم من كل مميزاتها النوعية - تسير دائما في نفس المنعطفات ،
وتمر دائما بنفس المراحل الضرورية المتعاقبة ٠ والقول بأننا
نستطيع أن نتعقب تطور هذا النمط أو ذاك من أنماط الفؤوس ،
ابتداء من أكثرها بساطة حتى أشدها تعقيدا ، إنما ينطوى في
الحقيقة على استخدام لمجاز بيولوجي غير ملائم : لأنه إذا كان
الحصان « يلد » الحصان ، فإن القاس لا « يلد » قاسا ! والواقع
أن « التحولات » أو « التغيرات » - في مضممار الحضارات
- لا تتمثل على صورة مراحل ارتقائية ، تجعل من البشرية كأننا
عضويا يمر بمرحلة الطفولة ، ثم مرحلة النضج ، كما كان يحلو
للقدماء أن يتصوروا ، وإنما لا بد لنا من التخلي نهائيا عن فكرة
تصور التقدم البشرى وفقا لهذا النموذج البيولوجي الساذج !
ولكن ، هل يكون معنى هذا أن ليفي اشتراوس قد ذهب في رفضه
لنظرية التطور الى حد انكار عقيدة « التقدم » ، التي طالما آمن
بها الفكر الغربى منذ عصر النهضة حتى أيامنا هذه ؟ هذا ما يرد
عليه ليفي اشتراوس بقوله انه ليس في التاريخ البشرى تقدم
متصل متجانس ، بحيث قد يصح لنا أن نقول ان هناك قطورات ،
لا مجرد **تطور واحد** ٠ وآية ذلك أن الطريقة التي تتطور على
نحوها « التقنية » ، غير الطريقة التي تتطور على نحوها « الأفكار
الخلقية » ، وغير الطريقة التي تتطور على نحوها « الأنظمة
الاقتصادية » ، وهلم جرا ٠ هذا الى أن العلوم البيولوجية
نفسها - اليوم - لم تعد تنظر الى تاريخ الأنواع الحيوانية على
أنه تاريخ موحد متجانس ، بل هي قد أصبحت تنظر اليه على أنه
« تاريخ متكثر ، معقد ، متضخم باستمرار » ، بمعنى أنه لم يمر
دائما بنفس المراحل ، بالنسبة الى كل عائلة حيوانية ، والى كل
نوع حيوانى ، وأنه من غير الممكن - بالتالى - ادماجه تحت
خطة شاملة موحدة .

وان ليفي اشتراوس ليظهرنا على الصعوبات الجمة التي
طالما ترددت فيها التصنيفات التقليدية التي كان أصحابها
يتصورون وجود سلسلة متصلة من التطورات ، ابتداء من عهد
الحجارة الصلبة ، فعهد الحجارة المصقولة . ثم عهد النحاس .
حتى عصر البرونز ! ثم يعقب على ذلك بقوله : اننا أصبحنا نشهد
اليوم اجماعا - أو شبه اجماع - على القول بوجود أشكال

متعددة من التطور قامت دائما جنباً الى جنب ، دون أن تتكون منها مراحل متعاقبة من التطور سارت فى اتجاه واحد بعينه ، بل مجرد « مظاهر » أو « أوجه » *faces* لحقيقة واقعية واحدة ، لم تكن بطبيعة الحال - ساكنة (أو « استاتيكية ») ، وانما كانت خاضعة لتحولات أو تغيرات معقدة . ولكن ، حذار من أن نتصور كل تلك التقسيمات الزمنية تصورا حرفيا ، وكأنا هي مراحل متعاقبة فى الزمان . وانما لا بد لنا من تصورهما على أنها مجرد « تحولات » ، كثيرا ما وجدت جنباً الى جنب ، على شكل امتداد فى المكان . وعلى الرغم من أن ليفى اشتراوس لا يرفض فكرة « التقدم » (ومنذا الذى يجزئ على رفضها) ؟ ، الا أنه يتصور « التقدم » على شكل « طفرات » منفصلة ، يقول عنها انها ليست ضرورية ، ولا مستمرة ، بل هي أشبه ما تكون بتراكومات (أو تجمعات) لضربات من الحظ السعيد ، فى عملية « *lotterie des possibles* » ! وواضح - من هذا النص - أن تشبيه التطور بمجموعة من « ألعاب الحظ » (أو الصدفة) يلعب دورا كبيرا فى فهم ليفى اشتراوس لفكرة « التقدم » ! وكان المسألة هي مجرد تجمع لعدد كبير من المعطيات ، التى يزداد - بتراكوماتها - احتمال حدوث عدد أكبر من الصدف السعيدة ! وأما الرابع - دائما - فى لعبة الحضارة ، فانه ليس « الرأسمالى » أو رجل الأعمال ، بل هو مجموع البشرية : لأنها هي التى تزداد ثراء ٠٠٠ ولا يقتصر ليفى اشتراوس على تفتيت مفهومي « التطور » و « التقدم » (على نحو ما يفهمهما الرأى الشائع) ، كما أنه لا يقف عند حد الانتصار لفكرة « الانفصال » ، والقول بإمكانية « تواجد » أشكال متعددة من المجتمعات فى وقت واحد ، بل انه يذهب أيضا الى الحد القول بأنه قد يكون من الصعوبة بمكان أن نقيم تعارضا بين « تاريخ ثابت » (أو « مستقر ») ، يكون هو تاريخ تلك المجتمعات التى نقول عنها انها « بدائية » ، و « تاريخ - آخر - تراكمي » (أو « تجمعي ») يكون هو تاريخ المجتمعات الغربية التى نقول عنها انها : « متحضرة » . صحيح أن هناك « مجتمعات باردة » ، ذات ايقاع تاريخى بطيء ، الا وهى تلك المجتمعات التى يعمل فيها « النظام » بصورة تسمح لها دائما بادماج « الجدة » فى صميم كيانها ، دون تحطيم للتوازن

القديم ، ومن ثم فإنها تنشد دائما « التنظيم » ، وتبقى باستمرار منغلقة على ذاتها ، داخل « نسق » مقفل ؛ ولكن هناك أيضا مجتمعات أخرى « **ساخنة** » ، تسير لديها عجلة التاريخ بسرعة أكبر ، ألا وهي المجتمعات الحديثة التي لا تكاد تحيا إلا على ضرب من « انعدام التوازن » ، الناتج دائما من السعى وراء « الجدة » . وهذه المجتمعات الأخيرة - بدلا من الاهتمام بالعمل على اخفاء « الجدة » - نراها تملك وعيا مكتملا بالبون أو المسافة التي تفصلها عن ماضيها ، ومن ثم فإنها تتطور من خلال عملية توسيع شقة الخلاف بين « القبل » و « البعد » ؛ أو بين « الأقل » و « الأكثر » . ولو كان لنا أن نتوخى مزيدا من الدقة ، لقلنا انه ليس هناك - فى الواقع - « مجتمعات ثابتة » (أو « **مستقرة** ») على الإطلاق ، لأن أشد المجتمعات « بدائية » (ألا وهى تلك المجتمعات التي « تحافظ » - بكل طاقتها - على أحوال تعتبرها أساسية فى نموها) لا تخلو من أحداث ، وحروب ، واضطرابات ، وتقلبات ... الخ . صحيح أن هذه المجتمعات قد لا تستخلص من تلك « التغيرات » النتائج الصحيحة التي تجيء على مستوى فعاليتها الداخلية (أو سيرها الوظيفى الباطنى) ولكنها - مع ذلك - تقع تحت تأثير مظاهر « الجدة » التي تحملها تلك التغيرات ، وتمتص ما فيها من « قيم » قد ترد إليها من الخارج بحيث تستوعبها فى صميم كياناتها الاجتماعى . ولعل من الطريف فى هذا الصدد أن نذكر (مثلا) أن مجتمعا أستراليا من المجتمعات التي كان بعض رجال الارسابيات الدينية قد علموا أهلها لعب كرة القدم ، كان يحتم على المشتركين فى هذه اللعبة مواصلة المباريات الى غير ما حد ، لا حبا فى اللعبة نفسها ، بل بقصد الوصول فى نهاية الأمر - الى حالة « تعادل » ، تضمن خروج الفريقين المتبارين على قدم المساواة ! والواقع - فيما يقول ليفى اشتراوس - أن حالة السكون التام - أو الاستقرار المطلق - إنما هى مجرد « خداع بصرى » . وكثيرا ما يكون الثنائى الزمانى أو المكانى سببا فى حجب التغير عن أعيننا ، فلا ندرك - أو لا نفهم - تلك التغيرات التي تحملها الينا عمليات المخاطرة البشرية ، نظرا لأننا قد أصبحنا فى حالة « تنويم مغناطيسى » تحت تأثير التغيرات المرئية فى مجتمعاتنا الساخنة ! وليس أدل

على ذلك من أنه قد يكون لثورة العصر الحجري الحديث من الأهمية قدر ما للثورة الصناعية الأوروبية ، ولكن المؤرخ الغربى يتحيز لهذه الثورة الأخيرة - بدون وجه حق - فيعطيها من الأهمية أكثر مما يعطى للثورة الأولى . ولكنه ، لو نظر الى الثورة الصناعية « من أعلى » (أو « من عل » - كما يقولون) ، لوجد أنها كانت « شائعة فى الجو » ، ولأدرك أنه بعد مرور ألفين أو ثلاثة آلاف سنة ، لن يكون من الأهمية بمكان أن تكون هذه الثورة قد بدأت فى انجلترا ، لا فى افريقية ، والحق أنه اذا كان الغربيون يظنون أنه لا شيء يحدث فى المجتمعات البدائية ، فما ذلك الا لأنهم ينظرون الى تلك المجتمعات وكأنما هم لا يبصرون ! -

٣ - ١٣ بيد أن هذه النظرة « المتعالية » الى التاريخ . لا بد من أن تثير الكثير من الاشكالات . صحيح أن أحدا لا يستطيع أن ينكر أن ثورة العصر الحجري الحديث - فى أوانها - لم تكن أقل أهمية من ثورة العصر الصناعى الحديث ، ولكن تلك الثورة - بالنسبة الى المجتمع الغربى المعاصر - قد أصبحت فى خبر كان ، ان لم نقل انها قد ماتت تماما . نظرا لأنها قد اندمجت تماما فى حياة المجتمع الغربى المعاصر . منذ حوالى خمسة آلاف سنة . بينما هو ما يزال يحيا - حتى الآن - نتاج الثورة الصناعية . أفليس من الشطط فى القول ، أو المبالغة فى الحكم أن نقول انه سيكون فى وسع الرجل الأوروبى - بعد مرور عشرين قرنا - أن ينظر الى الثورة الصناعية بنفس القدر من الهدوء الذى ينظر به الآن الى ثورة العصر الحجري الحديث ؟ بل أليس من أخص خصائص التاريخ أنه يرفض هذه النظرة « الاسترجاعية » التى يصطنعها العالم حين ينظر الى ثلاثين أو أربعين قرنا من الزمان . فلا يكاد يرى لها كبير وزن ، لمجرد أنه ينظر الى العالم « من وجهة نظر الأزلية » : *sub specie aeternitatis* ان المرء قد يتفق مع ليفى اشتراوس على ضرورة التسليم بانفصال الزمان وتقطعه وتنوعه وعدم تجانسه . كما أنه قد لا يجد حرجا فى القول مع شيخ البنيوية المعاصرة بزيف أو خطأ فكرة التقدم المستمر السائر دائما فى خط مستقيم وحيد الاتجاه ، ولكنه لن يستطيع الأخذ بوجهة نظر لازمانية . تضع التاريخ بين

قوسين ، ونقرر أن « التزامن » (السانكروني) تعبير عن «تعاقب» (دياكروني) ثابت ! وحين يقول ليفي اشتراوس (مثلا) : « ان البحث عن المعقولية لا يفضى الى التاريخ ، كما لو كان نقطة نهايته ، وانما التاريخ هو الذى يمثل نقطة الابتداء ، بالنسبة الى كل بحث عن المعقولية . . . ان التاريخ يفضى الى كل شيء ، ولكن على شرط أن نعرف كيف نخرج منه . . » ! ، فأننا قد نفهم السر في هذا الحكم الذى يصدر عن مفكر بنيوى لا يرى في « المعرفة التاريخية » صورة ممتازة - أو متميزة - من صور « المعرفة البشرية ، وكأنما هى تمثل معرفة فريدة فى بابها ، لا بد من عزلها عن باقى أساليب المعرفة ! ولكن الذى لا نفهمه أن يتورط ليفي اشتراوس فى أدانته للوعى التاريخى الى حد القول بأن « التاريخ لا يزيد عن كونه مجرد اضطراب أو تهيج على سطوح الأشياء » ! والواقع أن شيخ البنيوية المعاصرة حين يقول عن « التاريخ » انه مجرد « أسطورة حديثة » ، يكفى لتفسيرها تفسيراً عميقاً ، أن نرتد الى مجموعة من «البنيات» ، التى تحيلنا بدورها الى أنسفة تصنيفية ، وعمليات تقابل ازدواجى ، وضروب عديدة من التوافق والتناظر . . . الخ ، فانه - فى الحقيقة - انما يستبعد المشكلة الأصلية ولكنه لا يحلها ! وأما القول بأن للتقنين التاريخى نماذج (أو فئات) متنوعة من « التواريخ » dates « التى لا ينطوى أى تاريخ منها على أية دلالة ، اللهم الا بمقتضى ما له - مع باقى التواريخ الأخرى - من علاقات معقدة ، سواء أكانت علاقات تضايف أم علاقات تقابل » ، فانه - فى رأينا - قول ساذج يبسط المشكلة الى حد لا يخلو من تشويه ! والا ، فكيف لنا أن ننسى - أو أن نتناسى - أن « التاريخ » - مثله فى ذلك كمثل حياة كل فرد منا - انما يتحقق من خلال الآلاف من المتناقضات ، ان لم نقل العديد من المיתات ؟ واثن ، أليس من حقنا أن نقول ان ليفي اشتراوس حين يرجع « التاريخ » إلى مجرد « أسطورة » (بين أساطير أخرى عديدة) ، فانه بذلك انما يجمده ، ويحجره ، ويقذف به الى عالم الحفريات القديمة ، وكأنما هو بالنسبة اليها أسطورة من أساطير اليونان القديمة التى ماتت وانفثرت تماماً ، أو أسطورة من أساطير هنود أمريكا الحمر ، التى لا نعرف عنها شيئاً ! ؟

صحيح أن ليفى اشتراوس يريد أن يعيد للمجتمعات البدائية التى لا تواريخ لها ، كل ما لها من قيمة . ولكنه يقترب - بالنسبة الى « التاريخ » - نفس الخطأ الذى أخذه على معاصريه فى موقفهم من « الفكر المتوحش » . أجل ، فقد زعم ليفى اشتراوس أن معاصريه قد بقوا عاجزين عن فهم مكانة (بل وضعية) « **الانتولوجيا** » ، نظرا لأن هذا العلم كان يضايقهم فى اتجاههم نحو محاباة « المجتمعات الساخنة » . ولكن ليفى اشتراوس نفسه قد خضع لضرب من الانحراف المهنى حين استمد كل نماذج من « المجتمعات الباردة » (التى لا تواريخ لها) ، وكأنما هو كان يضيق ذرعا بكل ما يندرج تحت باب « الأزمنة الساخنة » التى لم يبق لها أثر فى مجال دراسته ! حقا اننا نجده يتحدث عن « التاريخ » - فى المحاضرة الافتتاحية التى ألقاها بالكولج دى فرانس سنة ١٩٥٩ - فيقول : « اننا قلما نمارسه ، ولكننا نحرص على الاحتفاظ له بكل حقوقه » ؛ ومع ذلك فإن الكثير من عباراته العدائية نحو « التاريخ » قد توحى بأنه يريد تصفية حسابه مع هذا « العلم » ، لا باعتباره « ممارسة » أو « دراسة تطبيقية » يضطلع بها المؤرخون ، بل باعتباره « أسطورة » أساسية من أساطير عصرنا ، أو « أيديولوجيا » سائدة مسيطرة على جماعات المشتغلين بالفلسفة ، وربما يكون ليفى اشتراوس قد نجح فى اقضاء بعض مصادرات فلاسفة التاريخ ، ولكن الأمر الذى ما يزال موضع شك هو أن يكون قد وفق تماما الى التخلص من كل الافتراضات المسبقة لفلسفة التاريخ .

٣ - ١٤ وحسبنا أن نقف وقفة قصيرة عند مفهوم « **التقدم** » على نحو ما حله ليفى اشتراوس فى نهاية حديثه الموسوم باسم « **السلالة والتاريخ** » حتى نفهم ما الذى يعنيه بقوله ان « **التقدم** » ثمرة لتلاقى ثقافتين . وهنا نجده يقرر أن « **التاريخ التراكمى** » انما يظهر الى عالم الوجود ابتداء من مجتمعات تقبل بينها فوارق مختلفة ، ولكنها مع ذلك على اتصال بعضها ببعض ، فى حين أن « **التاريخ الثابت** » ان وجد - لن يكون الا اشارة على ضرب خاص من الحياة الدنيئة (السفلى) ، الا وهى حياة المجتمعات المنعزلة . بيد أنه قد يكون من شأن هذا التالف بين

الثقافات - من حيث هو مشاركة فى حظوظ واحدة متقاسمة - أن يعمل على توليد ضرب جديد من التناقض . وآية ذلك أنه كلما زاد التضامن بين البشر ، قل التمايز بينهم ، وامحت - أو كادت - أوجه الخلاف بينهم ، وبالتالي استهدفت المجتمعات المتجانسة لخطر فقدان خصائصها المميزة . ومن هنا فإن ما نتنبأ به - اليوم - من حدوث « اتحاد » أو « وحدة » بين كل أبناء الجنس البشرى ، لن يكون من شأنه سوى إيقاف حركة « التقدم » نفسها . وهنا ينفصل ليفى اشتراوس عن دعاة « التفاؤل » الذين يتصورون امكان زوال عصر النزاعات والتناقضات والصراعات الطبقية . لكى يقرر أن ثمة واجبا مقدسا على البشرية - اذا كانت تريد لنفسها الاستمرار على درب التقدم - ألا وهو العمل على استبقاء تنوع الثقافات ، على الرغم من كل ما قد يجيء معه من مظاهر انعدام التوازن ، وأسباب الصراع . ولا غرو . فان بقاء البشرية على قيد الحياة سيكون رهنا بقبولها لدفع هذا الثمن الباهظ ! ثم يختم ليفى اشتراوس حديثه بقوله : « ان البشرية غنية بامكانياتها الضخمة التى لا سبيل الى التنبؤ بها سلفا ، والتى اذا ما تحققت آية واحدة منها ، فانها تصيب البشر دائما بحالة من الذهول ! . . . ولكن حذار من أن نتصور « التقدم » على غرار ضرب أسمى من التشابه ، أو صورة أفضل من الرتابة ، نلتمس فى أحضانها أسباب الراحة والكسل . . . وانما لا بد من أن نتصوره على أنه حركة مليئة بالمخاطر ، وضروب التصدع . ومظاهر التقطع ، وأشكال الصراع . . . » وليس لنا من تطبيق على هذه التنبؤات سوى أن نتساءل : اليس فى الحديث عن « مخاطر » ، و « ضروب تصدع » ، و « مظاهر صراع » ، مجرد عود الى « التاريخ » ؟ واذن أفلا يكون من حقنا أن نقول - مع بعض المفسرين - أن كل ما فعله ليفى اشتراوس هو أنه استبدل بـ « فينومولوجيا الروح » ، ضربا من « الداروينية البنيوية » ؟

٣ - ١٥ على أذننا لو ألقينا نظرة سريعة على الخاتمة التى أنهى بها ليفى اشتراوس كتابه المشهور : « الاستوائيات الحزيفة » (سنة ١٩٥٥) لوجدنا أنه يضع بين أيدينا - فى لهجة

حاسمة - « اللغة القصوى » لتلك الاستمولوجيا البنيوية ، خصوصا في حملته الشديدة على كل نزعة « وجورية » تحرص على ابراز « ذاتية » الوعي أو الشعور . ولما كنا سنتحدث فيما بعد عن « الحوار بين البنيوية والوجودية » . فاننا نرجى الحديث عن نقد ليفي اشتراوس لموقف (أو مواقف) سارتر الفلسفية الى الفصل السابع من هذا الكتاب . حيث سيكون علينا أن نتعرض للمعركة الجدلية الحامية التي دارت بينهما حول قضايا الذات ، والحرية ، والتاريخ ، والعلاقة بين المنهج التحليلي والمنهج الجدلي . . . الخ . وأما الآن فحسبنا أن نشير الى أن ليفي اشتراوس يقسو في حكمه على « الوجودية » فنراه يقول : « ان الارتقاء بالاهتمامات الشخصية الى مستوى المشكلات الفلسفية يعرضنا لخطر الوقوع في ضرب من الميتافيزيقا الساذجة التي لا تتلاءم الا مع عقلية صغار الفتيات العاملات بباريس . . ! » وهذا الرفض - من جانب ليفي اشتراوس - لكل مثالية « تأملية » أو « سيكولوجية » ينتهي بصاحبه الى نتيجتين حاسمتين تكمل احدهما الاخرى : الأولى منهما وليدة تعميم قام به المؤلف لخبرته الانثروبولوجية . اذ نراه ينادى بوجود « تعدد » ، أو « كثرة » - لا سبيل الى تصنيفتها - في مضمار الحضارات البشرية ، على سطح كوكب متناه قد حكم عليه بالفناء ، خصوصا اذا سلمنا بأن « الانتروبيا » $entropy$ هي أكثر الحلول احتمالا . وفي هذا يقول ليفي اشتراوس : « لقد بدأ العالم بدون الانسان ، وهو سينتهي أيضا بدونه . . وان الانسان نفسه ل يبدو أشبه ما يكون بالآلة . قد تكون أكمل صنعا من غيرها من الآلات ، ولكنها آلة تعمل على بث الاضطراب في النظام الأصلي ، نظرا لأنها تدفع بالمادة - التي هي منتظمة كأقوى ما يكون الانتظام - الى حالة من الركود - أو الجمود - الذي يتزايد يوما بعد يوم ، لكي يصبح - يوما ما - هو الكلمة النهائية الحاسمة . » ، وواضح - من هذه العبارات - أننا لسنا هنا بازاء مجرد لغة اخبارية أو تقريرية ، بل نحن بازاء لغة تأكيدية (قصوى) حاسمة ! ولكن من المعروف أن لغة العلم - عند ليفي اشتراوس - محمولة دائما على أعناق تفكير أسطوري

ذى طبيعة مجازية وبالتالى جمالية . فليس بدعا أن يكون فى وسع المرء دائما تغليف علمه الهش الرقيق بأغشية من العلامات الفنية . وهكذا تجيء الفقرة الأخيرة من كتاب ليفى اشتراوس لكى تحمل الينا دعوة حارة الى « تأمل الطبيعة » ، على اعتبار أن هذا « التأمل » هو كل ما تبقى لنا من « حظ » على ظهر هذه البسيطة : « فى تلك اللحظات القصار التى قد يملك فيها النوع البشرى إيقاف عمله الشاق الدؤوب داخل الخلية البشرية الكبرى ، ربما سنحت لنا الفرصة لأن نحاول ادراك ماهية البشرية فيما كانت عليه وما تزال ماضية فيه . بحيث نمضى الى ما هو دون مستوى الفكر ، وما هو فيما وراء المجتمع . لكى نستمتع بتأمل معدن أجمل من كل صنائعنا البشرية ، أو لكى نستروح عبير زهرة فواحة (كزهرة السوسن) لعل فى أعماقها من المعرفة أكثر من كل ما فى كتبنا ومجلداتنا . أو لكى ننعم بتبادل نظرات عميقة من التفاهم اللارادى مع قطعة تحمل الينا — من خلال بريق عينيها الثاقبتين — كل معانى الصبر والسكينة والتسامح . » . وواضح من هذا النص أن « الخلاص » — عند ليفى اشتراوس — هو فى « العودة الى الطبيعة » — على طريقة روسو — ، ولكن لا من أجل التماس « الشبيه » . بل من أجل البحث عن « المغاير » ، أعنى ذلك « الآخر » الجذرى الذى نلتقى به على مستوى ثلاثى : « جمادى » — فى الحجارة أو المعدن — ، و « نباتى » — فى زهرة السوسن ، و « حيوانى » — فى بريق عين القط — !

فهل نقول ان الخاتمة النهائية التى يقترحها علينا ليفى اشتراوس هى مجرد « نبوءة بالنكبة » (= اسكاتولوجيا النكبة) ، مفرونة بضرب من « الخلاص الفنى » الذى هو السبيل الأودى الى تجاوزها ؟ أم هل نقول ان هذه الدعوة البروستية الى « التأمل » هى مجرد صورة جديدة من صور النفى أو السلب ، وكأنها مجرد دعوة الى السكوت أو الصمت ؟ هذا ما يجيب عليه أحد الباحثين المعاصرين بقوله : « انه ليس فى وسع المرء — أمام مثل هذه النتيجة — سوى أن يتساءل : ترى هل تكون هذه اللغة القصوى هى النتيجة المحتومة لكل ابستمولوجيا بنيفية ؟ أم

لعلها أن تكون مجرأ. ثار - أو انتقام - من جانب الذاتية ؟ » ثم يعقب الباحث - ألا وهو الأستاذ موروسير - على هذا التساؤل بقوله : « انه لمن الواضح أن هذه النظرية المزدوجة القائلة بالنموذج البنائي من ناحية ، واللاشعور الرمزي من ناحية أخرى ، تقضى الى رؤية الثقافة باعتبارها جهازا ضخما يصنع حضارات ، هي فى آن واحد ضرورية ، واتفاقية (أو اعتباطية) وإن ، فقد قضى على الخلية البشرية الكبرى أن تستمر هكذا فى أزيها وهديرها المستمر ، دون أن يكون لتأمل الجمال - فى هذه الدراما الكوفية - أكثر من لحظات قصار كومضة البرق الخاطف ، حين ينبجج المرء فى التمتع بلحظة من الفرار أو الهروب الجمالى .

بيد أننا نلاحظ - مع ذلك - أنه على الرغم من كل ما تنطوى عليه نزعة ليفى اشتراوس البنيوية من صبغة « تشاؤمية » ، فإن فى أعماق تلك النزعة ضربا من الايمان الخفى بنوع جديد من « الانسانية » : ألا وهى تلك الانسانية التى لا تنطلق من « الذات » ، بل تقدم « العالم » على « الحياة » و « الحياة » على « الانسان » ، و « احترام الكائنات الأخرى » على « حب الذات » ! صحيح أن ليفى اشتراوس يستبدل بعبارة سارتر القائلة بأن « الجحيم هو الغير » (أو « الآخرون ») عبارته هو القائلة بأن « الجحيم هو الذات » (أو « نحن » أنفسنا) ، ولكن من المؤكد أن الدرس الأكبر الذى استخلصه ليفى اشتراوس من تعاطفه الشديد مع الشعوب البدائية إنما هو ضرورة الربط بين « الانسان » و « الطبيعة » ؛ بين « المملكة البشرية » و « المملكة الحيوانية » ؛ بين « الانسانى » و « اللا - انسانى » . وكما فطن فرويد الى أنه ليس ثمة فروق أساسية بين حالات الصحة العقلية وحالات المرض العقلى ، مما دفع به الى القول بأن « المريض أخ لنا فى الانسانية » ، فكذلك نجد أن ليفى اشتراوس حريص على وضع جميع الحضارات على قدم المساواة ، وكأنه يريد أن يذكرنا أيضا بأن « الرجل البدائي هو أخ لنا فى الانسانية » . صحيح أن السر الأكبر فى النجاح الذى حظى به ليفى اشتراوس - سواء فى فرنسا أم فى خارجها - إنما يرجع الى أنه حقق عملا علميا

دقيقا ، حاول من بعد أن يستخلص النتائج الفلسفية التى ترتبت عليه ؛ ولكن من المؤكد أن الحلم الأكبر الذى ظل يراود ليفى اشتراوس دائما أبدا انما هو حلم التوفيق بين الشرق والغرب ، أعنى العمل على تكملة « الماركسية » التى تريد أن تحرر الانسان من أغلاله الاقتصادية ، بنزعة « بوذية » يكون من شأنها أن تحرره من أغلاله الروحية (أو العقلية) ! ونعود فنتساءل : أليست هذه المحاولة - أيضا - صورة (ولكن جديدة) من صور الانسانية ؟ ١

« البنية »

في ميدان « الإستمولوجيا »

وتاريخ الثقافة

الفصل الرابع

البنىوية الثقافية

٤ - ١ قد يكون من السهولة بمكان أن يعمد الباحث الى نقل (أو تحويل) قواعد الأنثروبولوجيا البنىوية من مجال التكنولوجيا الى مجال التاريخ ، ولكن على شرط أن يقوم بتوحيد المباحث التاريخية وتركيزها حول « تاريخ الأفكار » ، محولا هذا التاريخ نفسه الى نظرية فى « البنىيات الثقافية » . والظاهر أن هذا هو الاتجاه الذى سارت فيه كل جهود ميشيل فوكوه (الأستاذ الحالى بالكوليج دى فرانس) ، ابتداء من كتابه « تاريخ الجنون » سنة ١٩٦١ ، ثم كتابه « تاريخ العيادة » سنة ١٩٦٣ ، مارين يكتابه الأساسى « الألفاظ والأشياء » (دراسة اثرية للعلوم الانسانية) سنة ١٩٦٦ ، ثم رسالته الابستمولوجية : أركيولوجيا المعرفة » سنة ١٩٦٩ ، حتى كتابه الأخير : « نظام المقال » سنة ١٩٧١ . وإذا كان البعض قد أطلق على نظرية فوكوه اسم « اللابنىوية » ، فى حين سماها البعض الآخر باسم « بنىوية بغير بنىيات » ، فقد يكون من واجبنا نحن - بادية ذى بدء - أن نبرر التسمية التى راق لنا أن نطلقها على مذهب فوكوه ، ألا وهى : « البنىوية الثقافية » .

وهنا نلاحظ أن الأنثروبولوجيا البنىوية قد تطورت انطلاقا من المعادلة التالية : بنىة = لا شعور = رمز = نموذج = لغة . وقد تركزت هذه السلسلة المتعاقبة من المتساويات الدلالية (السيمانطيقية) حول « هوية أساسية » أصبحت بمثابة معادلة لا بد من حلها ، ألا وهى : بنىة = ثقافة ، فى مقابل معادلة أخرى موازية لها ، تمثل المخطط الجدلى (الديالكتيكى) لكل أولئك الذين يعتقدون أن العلوم « الفيزيائية - الكيمائية » هى بالضرورة علوم تحليلية ، ألا وهى المعادلة التالية : عنصر = طبيعة . صحيح أن الموقف الابستمولوجى العام هو - بطبيعة

الحال - أعقد بكثير من كل ما قديوى به هذا النسق الحاسم من الثنائيات البسيطة ، ولكن من المؤكد أن إقامة ضرب من المواجهة بين هاتين المعادلتين قد أصبحت الشغل الشاغل للكثير من النظريات الحالية فى مضمار العلوم . وإذا كان ثمة نتيجة أولى قد أصبح فى امكاننا اليوم أن نستخلصها من الوضع الحالى للأمور ، فهي أن كلمتى « **طبيعة** » و « **ثقافة** » لم تعودا تشيران الى حقيقة خارجية أو وجود واقعى ، بل هما قد أصبحتا بمثابة امكانية مزدوجة ، عقلية وتركيبية ، لا بد من اللجوء اليها عندما ندخل فى اعتبارنا مسألة الماهية ، بمعنى أنهما تمثلان تأويلا مزدوجا ، متساوقا ، لا مندوحة عنه لكل عملية تأليفية صورية تكون لها صبغة واقعية . ولعل هذا ما يعنيه البعض حين يقول : « ان فى الطبيعة الشئ الكثير من الثقافة » (بشرط أن نفهم « الطبيعة » هنا بمعنى العالم الطبيعى) ؛ وهى عبارة يكملها أصحاب العلوم الانسانية بقولهم : « ان فى الثقافة الشئ الكثير من الطبيعة » ! ولا نرانا بحاجة الى القول بأن أمثال هذه التجريدات لا بد من أن تبقى مجرد الأعباء لفظية ، الى أن تحين اللحظة التى يتسنى فيها لهذه التجريدات أن تعمل على تحديد اختيار منهجى ، يتحقق فى هذا المجال أو ذاك من مجالات البحث ، وعلى وجه الخصوص فى المجالات التى يثبت فيها الانسان حضوره . ومن هنا يمكننا أن نفهم السر فى أن هذه التوترات الابستمولوجية - كما لاحظ الأستاذ موروسير - هى التى عملت على ظهور الحاجة الى « **نظرية فى الثقافة** » ، كما يمكننا أن ندرك كيف أن هذه النظرية - بدورها - قد أدت الى حدوث انقلاب هائل فى مضمار ابستمولوجيا العلوم الانسانية . والواقع أن الابستمولوجيا - فى مطلع هذا القرن - كانت قد تفننت على شكل « **دراسة ثقافية للتاريخ** » . وكان « التاريخ » هو فى آن واحد نمط الوجود البشرى وأسلوب وعيه بوجوده ، أو كان مفتاح كل مشكلة « البشرية » انما يكمن فى فلسفة تكشف لنا عن « معنى » التاريخ . وأما اليوم ، فإن هذا المطلب الابستمولوجى عينه لم يعد يطمع فى شئ أكثر من مجرد تحديد لوضعية بحث جديد ، ألا وهو « **الدراسة التاريخية للثقافة** » . صحيح أن هناك بالفعل نزعة ثقافية أمريكية ، ولكن هذه النزعة

لا تزيد عن كونها مجرد نزعة « طبيعية » مقنعة • وأما أضالة
اثوقف الفرنسى - على نحو ما عبر عنه فوكوه - فإنها تتجلى فى
كونه تلاقيا لكل من الطبيعية والثقافة ؛ لكل من البنية والعنصر ؛
لكل من النموذج والوجود . . .

٤ - ٢ ولو أننا عدنا الآن الى كتاب فوكوه الأول ، الا وهو
« تاريخ الجنون » ، لوجدنا أنه يكشف لنا بوضوح عن هذا
الانقلاب الاستعمولى الحاسم : فليس « الجنون » - فى نظر
فيلسوفنا - مجرد « واقعة ثقافية » فحسب ، بل هو يشترك
ايضا فى تكوين (أو ان شئت فقل « انشاء ») الواقع الثقافى •
ولعل هذا هو المعنى الذى يرمى اليه فوكوه حين يثير السؤالين
التاليين ، محاولا الاجابة عليهما : - أولا : « كيف انتهى الأمر
بالثقافة الأوروبية الى اعطاء المرض معنى الانحراف ، والى
النظر الى المريض نظرة اقصاء - أو استبعاد - من المجتمع ؟ » ؛
ثم ثانيا : « كيف كان للمجتمع الغربى - على الرغم من كل ذلك -
أن يعبر عن نفسه من خلال تلك الصور المرضية التى رفض أن
يتعرف فيها على ذاته ؟ » • والواقع أن اهتمام فوكوه بدراسة
« الجنون » انما هو تعبير عن رغبته الارادية - منذ البداية - فى
الارتقاء الى أصول التفكير العقلى - فى الثقافة الأوروبية - من
أجل ادراكه على حقيقته ، انطلاقا من حركة معارضته للمعقول
والظاهر أن هذه المعارضة هى « واقعة حضارية » أساسية ،
بحيث قد يصح لنا أن نقول ان السمة الجوهرية المميزة للمجتمع
الغربى ليست هى توافر « العقلانية » أو تحققها فيه ، وانما هى
حرصه الشديد على « انكار » كل ما لا يخضع له ، أو ما يخرج
عن نظامه الخاص • ولا شك أن دراسة « المرض » عموما ،
و « المرض العقلى » بصفة خاصة ، تمثل دراسة ممتازة تسمح
للباحث بالتعرف على الأساس فى تلك التفرقة الأولية « بين
الاجابى والسلبى ؛ بين السوى والمرضى ؛ بين المفهوم وغير
القابل للفهم ؛ بين الدال وعديم الدلالة . . . » • واية ذلك أن
هذه التفرقة هى التى تسمح لنا بالحكم على كل سلوك يشذ على
القاعدة (العقلية) بأنه سلوك غريب ، أو شاذ ، أو منحرف ،
وبالتالى فإنها هى التى تبرر عملية « تطويق » صاجبه ، أو حبسه ،
أو تحديد اقامته ، سواء أكان ذلك فى الملجأ (للمجنون) ، أم فى

المستشفى (للمريض) ، أم فى السجن (للمجرم أو الشخص غير الاجتماعى) . وحين يقول فوكوه - مع اراراموس Erasme - : « ان الجنون منقوش فى قلب الموجود البشرى ، قبل كل تفرقة بين العقل والعته » ، فانه يريد بذلك أن يذكرنا بأن من واجب الباحث ألا ينظر الى تلك الظاهرة « من بعيد » ، وكأنما هى مشهد يتسلى برؤيته . وانما لا بد له من العمل على الاهتداء « من الباطن » الى « لغة الجنون » ، حتى يفهم تلك « الآليات الدفاعية » التى قد يستخدمها الانسان « العاقل » من أجل « التعرف » على « المجنون » . والقاء القبض عليه ، وحبسه أو تحديد اقامته ، واقتناع نفسه بسلامة عقله (هو) !

ولما كان « التعرف على الجنون » - فى نظر فوكوه - ظاهرة حضارية ، فليس بدعا أن نجد فيلسوفنا يحاول - انطلاقا من هذه الظاهرة - إثارة مشكلة كانتية ترتبط ارتباطا وثيقا بأصل « الطب » (والطب العقلى خصوصا) ، ألا وهى : « كيف السبيل الى تحديد شروط امكانية التجربة الطبية ؟ » : أو « كيف السبيل الى الرجوع - من خلال التاريخ - الى درجة الصفر فى تاريخ الجنون ، بحيث نجد أنفسنا بازاء تجربة غير متفاضلة تسبق كل تفرقة (بين الصحة العقلية والجنون) ؟ » ، وهننا نجد فيلسوفنا يتعرض لأدب المرحلة السابقة للعصر الكلاسيكى . لكى يبين لنا كيف أن العلاقة بين « العقل » و « الجنون » - آنذاك - كانت علاقة غامضة ملتبسة . نظرا لأن المعرفة العقلية لم تكن بعد قد نجحت فى تحديد معالم « العته » (أو « الخبل ») ، وبالتالي فانها لم تكن بعد قد استطاعت اقامة حواجز فاصلة بين « عالم العقلاء » و « عالم المجانين » ! ثم كان أن ظهرت - فى عصر النهضة - فكرة « سفينة المجانين » La Nef des fous (وهى فكرة سيكولوجية خيالية) ، وكأن « المجتمع الوسيط » قد شاء - من خلال هذه « الرمزية » - أن يجد فى فكرة « ترحيل المجانين عبر البحار » تعبيرا عن رغبته الدفينة فى « اقضاء المجانين » ، تطهيرا له من شرورهم وانحرافاتهم ! وبعد أن كان « الجنون » - فى العصور القديمة ، بل والعصور الوسطى - أيضا - ظاهرة روحية غيبية ترتبط بفكرة « الأرواح الشريرة » ،

أصبح - فى عصر النهضة - مجرد ظاهرة تجريبية دنيوية تقترب بحالة من الشذوذ أو الانحراف ، تستوجب من « المجتمع » العمل على اتخاذ اجراءات أمن (أو تحصين لنفسه) ضدهم ، اما بالاقتضاء ، أو الحبس أو تحديد الإقامة أو غير ذلك من أساليب « الدفاع » .

وأما فى القرن السابع عشر ، فإن الطابع المأساوى للجنون سوف يختفى تماما من الوعى الواضح ، لكى يحل محله يقين عقلانى - متأكد من ذاته - سيكون من شأنه الاجهاز بكل قوة (ان لم نقل بكل قسوة) على كل سلوك ينحرف عن جادة الصواب العقلى . ولعل هذا ما اتجه اليه ديكرت حين حمل بكل شدة على « الخيال » ، معتبرا « المخيلة » مستودع « الحماسة » ومستقر « الجنون » ، مؤكدا أنه لا بد للعقل من أن يحمى نفسه ضد مخاطر الخطأ والوهم ، من خلال عملية « الشك » التى قد لا تخلو من بطولية ارادية . ولا غرو ، فإن « العقل » - فى نظر ديكرت - كان يمثل قوة مطلقة ، تملك زمام نفسها ، ولا تنطوى على أية شائبة من شوائب الانحراف ، فى حين أن « الجنون » يمثل العجز المطلق عن التحكم فى الذات ، وكان صاحبه قد أصبح « غير مالك » تماما لزمam نفسه ! وعلى حين أن الانسان قد يصاب بالجنون ، فإن « الفكر » نفسه لا يمكن مطلقا أن يوصف بالجنون : نظرا لأن « العقل » و « الجنون » هما على طرفى نقيض . ومن هنا ، فإن المرء حين يختار « العقل » ، مستبعدا كل أسباب « الحماسة » ، انما يحقق « اختيارا أخلاقيا » ، كما أنه حين يرفض « الجنى الخبيث » (بمعنى ما من المعانى) فإنه انمنا يرفض الارادة الخبيثة ، أو المنحرفة ، ان لم نقل الارادة الحمقاء ! وتبعاً لذلك ، فإنه ليس للمجانين - فى مثل هذا العالم العقلانى - أى حق فى الكلام أو ابداء الرأى ، ما دام من واجب المجتمع (أو الأنظمة الاجتماعية) الحجر على الحمقى ، والقاء القبض على المجانين . ولا ريب ، فإنه بمجرد ما تداعى العالم الإقطاعى ، وبمجرد ما اختفى عهد الأشراف الذين كانوا يأوون فى قصورهم جماعات من المجانين (أو مضحكى الملوك) ، فإنه سرعان ما انتشر فى أوروبا نظام « اعتقال » المجانين ، اذ لم يعد للمجنون مكان « فى مجتمع الأحرار » صحيح أن « المجنون » لم يكن

ينظر اليه بعد على أنه « مريض عقلي » (اذ لم يكن « الطب العقلي » قد ظهر بعد الى عالم الوجود) ، ولكنه كان مستبعدا تماما من عالم العقلاء ، كما كان « معتقلا » أو « محبوسا » - جنبا الى جنب - مع جماعات المتسولين ، واللصوص ، والمجرمين ، وغيرهم ممن لم يكن المجتمع يرى فيهم سوى «مرايا مشوهة» ! وهكذا كان « الجنون » - في العصر الكلاسيكي - بمثابة « جريمة » تستحق « النفي » ، أو « الحبس » ، أو « الاقصاء » ، لدرجة أنه لو عاش سيرفانتس Cervantes (١٥٤٧ - ١٦١٦) لفترة أطول قليلا ، لتعرض حتما لخطر « الاعتقال » ! والواقع أن القرن السابع عشر - فيما يقول فوكوه - قد أقام لأول مرة قطيعة حاسمة بين «العقل» و«الجنون» فكان بذلك أول داعية الى « اعتقال » المجانين ، وهو اتجاه ما تزال أنظمتنا الاجتماعية تحمل آثاره ، تحت ستار العلاج الطبى (في مستشفيات الأمراض العقلية مثلا) ! وإذا كان العهد الكلاسيكى قد رأى فى الأشكال المتنوعة للجنون أعلى درجة من درجات الانحراف (الخلقى) ، فما ذلك الا لأن « المجنون » - مثله فى ذلك كمثل الاباحى والداعر والتهتك والمنحرف جنسيا والمصاب بأخطر الأمراض التناسلية الخبيثة - قد بدا لمجتمع القرن السابع عشر بصورة « الرجل الشرير » الذى تسيطر عليه « ارادة خبيثة » . وهكذا أصبح الجنون عارا ، أو « وصمة » تلحق بأدمية الانسان ، وصار « المجانين » عبره يتعظ بها الأسوياء ! أجل ، فما « المجنون » سوى مخلوق قد اختار لنفسه طريق الحماقه ، مفضلا « الحيوانية » على « الانسانية » ! وحينما كان المجتمع يسمح بعرض مشهد « عار الجنون » تحت أسماع الناس وأبصارهم ، فانه كان يرمى من وراء ذلك الى الردع والتحذير ، ولكن ملاجئ المجانين - مع ذلك - لم تكن لتبدو للناس باكثر من مجرد « أقفاص » قد اجتمعت وراء قضبانها الحديدية جماعات من « الحيوانات البشرية » ! وعلى الرغم من أن ملاجئ المجانين (أو « الليمارستانات » ، كما كانت تسمى أحيانا « كانت تمثل « أرضا غريبة » ، لا يحق لأحد أن يطأها ، الا أنها كانت تحمل « طابعا قدسيا » بوصفها أماكن للتقويم والاصلاح (ان لم نقل « التوبة ») ، ولم يكن كل هذا ليحول دون

سعود الانسان السوى - امام تلك السجون الحافلة بجماعات
المأقوبين والحمقى والمجانين - بضرب من « التواصل » - ان لم
نقل « التبادل » - وكأنما هو يجد فى أعين أولئك المنحرفين مرآة
تذكره باحتمال (أو امكان) سقوطه هو الآخر فى وهدة
« الحيوانية » !

وقد كانت إنجلترا - مهد الحركة الصناعية - فى طبيعة
البلاد التى حددت إقامة « المجنون » ، فجعلت للمجنون « دائرته
المغلقة » ، وعملت على اسكات صوته ، وأخمدت تماما قدرته
الكشفية أو الاعلانية (أو لم يكن جنون ليدى ماكبث هو أول عهد
لها بقول الحق ؟ !) - وفكوه يذكرونا فى هذا الصدد - بأن
علاقة المجتمع الغربى بالمجنون - فى ذلك العهد - كانت علاقة
مأثيسة لا تخلو من ازدواج : فان المجتمع كان يحتجز المجنون
بين جدران الملجأ (أو اليمارستان) ، وهذا الاحتجاز كان يعنى
- بالطبع - الاستبعاد أو الاقصاء ، ولكنه كان يعترف فى الوقت
نفسه بأن المرء (أو الانسان العادى) ليس غريبا تماما على
المجنون (أو الانسان الشاذ) ، ما دام « الملجأ » (أو اليمارستان)
هو فى آن واحد سجن ومكان للعون (أو المساعدة) ، ولا يرى
فكوه مانعا من التسليم مع بعض الأطباء العقلين بأن التاريخ
الأيديولوجى للمجتمع الغربى يلقى الكثير من الأضواء على حالة
(أو « وضعية ») الجنون : اذ أنه خيفما كانت الأيديولوجيا
المسيطرة على المجتمع الأوروبى هى الديانة الكاثوليكية ، فقد
كان ينظر الى « الغريب » أى « المجنون » - داخل العالم
الزمنى (أو « الدنيوى » نفسه) على أنه شاهد - بشئونه - على
وجود عالم آخر « غائق للطبيعة » - ألم يقل « العهد الجديد » (من
الكتاب المقدس) ان المجانين هم قوم تملكتهم - أو سكنت فيهم -
بعض الأرواح الشريرة ؟ ثم كان أن جاء عهد « الإصلاح الدينى »
الذى اقترن بمولد الرأسمالية (فى أوروبا) ، وأعقبه ظهور
« عصر التنوير » الذى بلغ أوجهه بانفجار الثورة الفرنسية ،
فإنقضت أفكار « الحرية » و « المسئولية الفردية » - وكان لا بد
لمجتمع ينادى بأنه ينبغى لكل فعل من أفعال الانسان أن يخضع
لسلطان العقل ، من أن يقصى عنه أهل الجنون ، سواء باعتجازهم
أم بايذاعهم فيما يشبه السجون ! ولم يكن من قبيل الصدفة البحث

أن يدمج جمهور المجانين ضمن جماعات المتعطلين . فان انتشار
أيدولوجية « الانفجارية » قد عمل على تحديد طبيعة « الانحراف »
أو « الشذوذ » بالنظر الى علاقته بأساليب الإنتاج ، وبالتالي فقد
أصبح ينظر الى « الجنون » على أنه - أولا وبالذات - شكل من
أشكال « اللا - انقاجية » . ونحن نعرف كيف أن فرويد نفسه
قد ذهب (فيما بعد) الى القول بأن الفرد الذى يستطيع أن
يشتغل ، ويحب ، لا يمكن أن يكون مجنونا . . .

٤ - ٣ - بيد أن فوكوه لا يريد دراسة أيدولوجية (أو
أيدولوجيات) الجنون ، وإنما هو يرمى - أولا وبالذات - الى
وضع تاريخ للتفرقة الكلاسيكية بين « العقل » و « الجنون » ،
ما دامت هذه التفرقة واقعة حضارية ، مثلها فى ذلك كمثل
التفرقة التى سيشهدها القرن التاسع عشر بين « المتحضر »
و « البدائى » . ومن هنا فان ما يثير اهتمامه ليس هو لغة
الطب العقلى ، بل هو شروط (أو ظروف) ظهور هذه اللغة :
« لأن الواقعة التأسيسية الأولى إنما هى فعل التفرقة الذى تولد
عنه « الجنون » ، لا « العلم » الذى ظهر على أعقاب ظهور تلك
التفرقة ، بعد أن كان الهدوء قد عاد الى نصابه » . وواضح
هنا أن ثمة علاقة وثيقة بين هذا الاتجاه الفلسفى - أن لم نقل
الإبستمولوجى - وبين علم الاجتماع : فان « الجنون » - فى نظر
فوكوه - ليس « كيانا » مستقلا يمكن أن نرسم حدوده أو أن نحدد
معامله ، وإنما هو علاقة مسجلة فى صميم وجود الواقع
الاجتماعى . ومعنى هذا أن منطقة (أو مجال) « العقل » ، ومنطقة
(أو مجال) « اللاعقل » ، لا تمثلان « واقعيتين » ، أو « معطيين » ،
قائمين منذ تأسيس العالم ، بل هما منطقتان قد تم تحديدهما
وحصرهما من قبل المجتمع . ولا شك أن فوكوه على وعى تام
بأنه يقترب هنا من النزعة الثقافية ، خصوصا وأنه يدرك
بوضوح « أنه قد أصبح من الحديث المعاد - منذ أمد طويل - فى
مجال علم الاجتماع وعلم الأمراض العقلية أن يقال ان المرض
لا يكتسب حقيقته وقيمه - بوصفه مرضا - الا داخل ثقافة ما ،
تعترف به من حيث هو كذلك » . ولكن ، على حين أن « العالم
الثقافى » يقرأ شفرة واقع اجتماعى ، مائل امام الملاحظة بطريقة
مباشرة ، فيبرز أمام أنظارنا مجموعة من الحضارات التى تكفى

النظرة الواعية لادراك اختلافاتها ونعارضاتها ، نجد أن فوكوه يَمْضى الى حد أبعد من ذلك ، لأنه يبحث فيما وراء المعطيات الفونومولوجية ، عن « بنية » ، تكون على مستوى « غير المتعقل » l'impensé . وعلى حين أن التفسير الاجتماعي يوحد بين « الجنون » و « الانحراف » ، فينظر الى « الجنون » مجرد نظرة سلبية ، باعتباره ضربا من الخروج على القاعدة (أو « المعيار ») . نجد أن فوكوه ينسب الى « الجنون » معنى ايجابيا يقول بضرورة الكشف عنه « نظرا لأنه على الرغم من الاقصاء الذى يتعرض له المجنون ، وعلى الرغم من هالة الصمت التى تحيط بالجنون ، فإن للجنون دلالة (أو قيمة) اللغة ، فضلا عن أن من شأن مضامينه أن تكتسب معنى ، انطلاقا مما يشجبه ويقصيه جانبا ، مستبعدا اياه تماما ، باعتباره جنونا » . ومثل هذه النظرة الى « الجنون » تذكرنا — من بعض الوجوه — بالنظرة التى تدمها لنا فوكوه نفسه الى « الحلم » (فى المقدمة الطويلة التى كان قد سبق له أن كتبها للترجمة الفرنسية لكتاب بنسفا نجر Binswanger المسمى باسم « الحلم والوجود ») . والواقع أن « الجنون » — مثله فى ذلك كمثلى « الحلم » — ليس مجرد « موضوع » معرفة فحسب ، بل هو أيضا « أداة » — أو « وسيلة » — معرفة . ولم يكن للعالم الغربى أن يختص « المعرفة العقلية » بكل ما اختصاصها به من مزايا ، لو لم يكن قد ذاق — بآدى — مرارة « الحماسة » ، أو ان شئت فقل : « النقص العلقى » ! ومن هنا ظهرت لدى فوكوه الرغبة فى تقديم وصف لتاريخ « الجنون » نفسه — لا تاريخ الطب العلقى — بكل ما انطوى عليه هذا التاريخ من حيوية ، فيما قبل أية محاولة علمية للأمسك به أو ادراجه تحت باب « المعرفة » ! ولما كان فوكوه قد شاء أن يلقي أمامنا الكثير من الأضواء على طبيعة تلك القسمة التى أقامها الغرب بين منطقة « الجنون » ومنطقة « اللاجنون » ، فليس بدعا أن نراه يعطى الكلمة لذلك الذى لم يستمع اليه أحد — منذ قرون طويلة — ، تاركا « للجنون » (أو اللاعقل ») حق التعبير عن نفسه ، على نحو ما فعل فرويد بالنسبة الى « الحلم » . ولكن عملية جمع العناصر المشتتة ، المتناثرة ، مثل هذا « الحديث » الذى طالما حرص المجتمع الغربى

على خنقه أو بخماد صوته . من شأنها أن تتطلب بالضرورة منهاجا خاصا . وهنا نجد ميشيل فوكوه يستعير منهجه من مارسيل موس . وجورج دومزيل : G Dumézil ، وكلود ليفي اشتراوس . فنراه يشيد بمبدأ « الشمول » (أو « الكلية ») Totalité . مؤكدا « أن تسجيل تاريخ للجنون إنما يعنى وضع تاريخ بنوى لذلك المجموع التاريخى - بما فيه من أفكار ، وأنظمة ، واجراءات قانونية وبوليسية . ومفاهيم علمية - الذى يسيطر على « الجنون » . ويجعل منه مجرد أسير له ، بعد أن كان (أى « الجنون ») - فى حالته الطبيعية الأولى - ظاهرة وحشية لا سبيل الى الامساك بها فى ذاتها » . وليس من شك فى أن المهم هنا ليس هو كل تلك الوقائع العديدة التى استطاع فوكوه أن يكشف النقاب عنها (خلال قرون ثلاثة . امتدت من العصر الوسيط حتى القرن الثامن عشر على المستوى الأوروبى) ، بل المهم هو المنهج « البنىوى » الدقيق الذى اصطنعه فوكوه فى دراسته لتلك الكثرة الهائلة من الوقائع . صحيح أن المرحلة التى ظهرت فيها التفرقة الحاسمة بين « العقل » و « الجنون » قد تحدثت خلال قرن واحد من الزمان . فى الفترة ما بين تأسيس المستشفى العام سنة ١٦٥٧ ، وتحرير المساجين (من المجانين) فى بيستر Bicêtre سنة ١٧٩٤ (على يد الدكتور بينل Pinel) مما مهد السبيل فيها بعد لظهور « الطب العقلى » ، ولكن من المؤكد أن الدلالة الحقيقية لهذا العصر قد انحصرت فى القطيعة التى أحدثتها بالنسبة الى الحوار الدرامى التقليدى الذى كان سائدا آنذاك بين « الانسان » و « الجنون » . أجل ، فقد كان « الجنون » - قبل هذا العصر - أمانة (أو علامة) منقوشة فى صدر العالم ، وكأنما هى الدليل على وجود « عالم آخر » (فائق للطبيعة) ، بينما نلاحظ أنه ما كاد هذا العصر أن ينتهى ، حتى كان قد تم اقضاء الجنون تماما عن العالم العقلى . وقد كان هذا الاقصاء هو الثمن الذى اضطر « الجنون » الى دفعه ، حتى يجد له مكانا فى دنيا « العلم » : اذ لما اكتسب الجنون صفة « المرض » ، فقد ارتبط ارتباطا لا انفصام له بذلك « المكان » المعين الذى أصبحنا نعهده هو « منطقة العلاج ، وأرض الحقيقة » ! . ومهما يكن من شيء فإن فوكوه هنا لا يضع بين أيدينا مجرد

« تاريخ أفكار » ، يحشد فيه جمهرة من الوقائع ، والأحداث ، والمغاني ، والدلالات ، على طريقة المؤرخ التقليدي ، بل هو يحاول أن يصف لنا ذلك « الأرشيف » الذي ينطوى على « جملة القواعد العاملة - داخل ثقافة ما - المحددة لظهور الأحكام واختفائها ، المتسببة في بقائها أو امحائها ، المعينة لطبيعة وجودها الخاص باعتبارها أحداثا وأشياء » - صحيح أن فوكو قد أخذ الكثير عن العلوم الانسانية المعاصرة (بكل اسهاماتها في باب المرض والطب العقلي) ، ولكن الأصالة التي انطوى عليها كتابه الموسوم باسم « تاريخ الجنون » قد انحصرت في منهجه « الأركيولوجي » ، الذي لم يجعله يقتصر على دراسة أو استعراض « حديث » جاهز معد من ذى قبل ، بل جعله يهتم بالكشف عن « شروط » ظهور هذا « الحديث » - ولا شك أن كتاب فوكو التالي ، ألا وهو « مولد العيادة » ، لم يكن - بدوره - سوى استمرار لهذه المحاولات العلمية في ارساء دعائم منهج « أركيولوجي » في دراسة الظواهر البشرية . .

٤ - ع لقد كانت الفلسفات السابقة - وعلى رأسها « الوجودية » - تفسح المجال للذات ، وتنطلق دائما ابتداء من « العيني » : le concret أو « المعاش » : le vécu ، بينما نجد - لدى فوكو - محاولة ابستمولوجية جديدة لايراز « وجود » جديد ، ألا وهو : « وجود اللغة » ، على أشلاء « اختفاء الذات » ! صحيح أن فوكو مهتم أولا وقبل كل شيء بالبحث عن ذلك « اللوغوس » الذي يمكن أن يكون بمثابة « الموطن » الأصلي لميلاد « العقل » الأوروبي ، ولكن من المؤكد أن الكشف عن ذلك « اللوغوس » لا يتم من خلال عملية اعطاء الكلمة « للذات » ، بل من خلال عملية فض شفرة تلك « اللغة » التي تشيع في كل مكان ، دون أن تنطق بها « ذات من الذوات » ! والواقع أن « الفكر » و « الحديث » (أو « المقال ») - في نظر فوكو - أو بالأحرى فلفظ « وحدة الفكر واللغة » التي لا انفصام لها ، ليست مجرد مظهر (أو مجلى) لما نعرفه ، بل هي تمثل « الموضع الذي تنشأ فيه وتتولد عنه كل معرفة » ! ومعنى هذا أن « الذات » عند فوكو لا تتكلم ، وإنما يتكلم « الحلم » ، ويتكلم « الجنون » ، ويتكلم « الطب » . وما يريد فوكو أن يظهنرنا عليه في كتابه « مولد

العيادة «انما هو لغة «المرض» . لا باعتباره مجرد « اضطراب » يلحق بالجسم البشرى . أو بوصفه « غيرية » *altérité* خطيرة تهجم على الجهاز العضوى وتمتد الى أعماق الحياة البشرية فحسب . وانما أيضا باعتباره ظاهرة من ظواهر الطبيعة ، لها ايقاعانها . ومشاياتها . وأنماطها ٠٠٠ الخ . ولهذا نجد فوكوه يحدثنا عن « أركيولوجيا المعرفة الطبية » حيناً . وعن « أركيولوجيا النظرة الطبية » حيناً آخر . مهتماً على وجه الخصوص بتحديد برنامج ميثودولوجى ، يكون بمثابة تكملة منهجية دقيقة للدروس التى سبق له استخلاصها من « تاريخ الجنون » . حقا ان « المنهج الأركيولوجى » - بكل آلياته الدقيقة - لن يتحدد الا فى مؤلفات فوكوه اللاحقة ، ولكننا نجد - مع ذلك - حتى فى كتابه « مولد العيادة » ، الكثير من العناصر التى قد تسمح لنا بالاعتداء الى المبادئ الأساسية لهذا المنهج .

وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول أن كلمة **أركيولوجيا** (= علم الآثار) مشتقة من اللفظ اليونانى « *أركيه* » *arché* أو « *أرخايوس* » *arkhaios* الذى يعنى « قديم » . ونحن نعرف أن دراسة الآثار القديمة تستلزم القيام بحفريات ، من أجل استخراج آثار الماضى من طوايا الأرض ، والعمل على اعادة تركيب تاريخ الحضارات القديمة . ولكن فوكوه لا يستخدم هذا الاصطلاح بهذا المعنى المعروف ، بل هو يرمى - أولا وبالذات - الى دراسة « أرشيف » كل عصر ، من أجل الكشف عن « المجال الاستمولوجى » الذى يكمن خلف كل تجاربه ومعارفه ومناهجه ، وكأنما هو « مجموع مقولاته الموضوعية » ، أو كأنما هو « جماع مبادئه القبلية - الأولية -) » ومن هنا فان المقصود بدراسة « أركيولوجيا المعرفة الطبية » - فى كتاب « مولد العيادة » - انما هو دراسة شروخ إمكانات التجربة الطبية ، وكأننا بإزاء دراسة كانتية « نقدية » ، تنصب على « تاريخ الطب » . أو بالأحرى « تاريخ المعرفة الطبية » . وان فوكوه نفسه ليحدد لنا - فى الصفحات الأولى من كتابه - الهدف من هذه الدراسة فيقول : « ان المشكلة التى يدور حولها هذا البحث هى مشكلة المكان ، واللغة ، والموت ؛ أو هى - أولا وبالذات - مشكلة النظرة . » . ولا شك أن كل باحث أركيولوجى لا بد من أن

يظهر اهتماما بالمكان الذى يجرى فيه حفرياته ، و « الموتى » الذين يستخرج جثثهم (وآثارهم) من طوايا الماضى ، وبالتالي فانه لا بد من أن يجعل الحضارة التى يدرسها تنطق بـ « لغتها » الخاصة . ولكن الذى يستوقفنا هنا – بصفة خاصة – انما هو كلمة « النظرة » (وهى كلمة سبق أن وردت فى كتاب « تاريخ الجنون » ، للاشارة الى نظرة الفيلسوف الى المجتمع ، ونظرة المجتمع الى الجنون) . وهنا نجد أن اهتمام فوكوه بالنظرة لا يعنى أنه يقتصر – فى هذا المجال – على دراسة نظرة المجتمع الى « المرض » (أو « المستشفى » ، أو « العيادة ») فحسب ، أو نظرتة الى « الطبيب » ووضعيته الاجتماعية فحسب ، وانما هو يعنى أيضا أنه يهتم بدراسة نظرة الطبيب نفسه الى « المرض » . ومعنى هذا أن فوكوه يريد أن يشدد الخناق على اللغة الطبية نفسها ، حتى يقف على طبيعة سيرها الوظيفى . وهو اذا كان يهتم بلغة « الطبيب » – فى مواجهته للمريض – فما ذلك الا لأنه يريد أن يقرأ – من خلال تلك اللغة – عملية نشأة (وتطور) « المقال الطبى » le discours médical .

٤ – ه والواقع أنه كما أن لغة الطب العقلى لم تتكون الا بعد ظهور التفرقة الاجتماعية بين « العقل » و « الجنون » ، فان اللغة الاكلينيكية (أو العيادية) أيضا لم تصبح ممكنة (بشكل منهجى منظم) ، الا انطلاقا من مجموعة من الأحداث اللسانية ، والتاريخية ، والاجتماعية . وفى هذا يقول فوكوه : « ان الطب – بوصفه علما اكلينيكيا – لم يظهر الى حيز الوجود الا فى ظل بعض الظروف (أو الشروط) التى حددت امكانيته التاريخية من جهة ، ومجال تجربته وبنية معقوليته من جهة أخرى . وهذه الشروط تمثل المبدأ القبلى العيى الذى يمكننا الآن أن نسلط عليه الكثير من الأضواء ، نظرا لأننا أصبحنا نشهد اليوم مولد تجربة جديدة فى ميدان المرض ، لعلها هى التى أصبحت تسمح لنا – من خلال عملية طردها لتجربة أخرى تعمل على طيها فى الزمان البعيد – بأن نكون منظورا تاريخيا سليما نسيطر منه على التجربة القديمة » . والحق أن ظهور اللغة الاكلينيكية الجديدة قد اقترن بتحول هام من السؤال القديم القائل : « ماذا عندك ؟ » الى السؤال الجديد القائل : « أين تشعر بالألم ؟ »

ليس من شك فى أن فهم هذا التحول انما يعنى دراسة الانقلاب الشامل الذى أحدثه الانتقال من لغة غامضة غير متشكلة ، كان يمتزج فيها أسلوب النظر بأسلوب القول ، الى تجربة اكلينيكية أصبحت تمثل « انفتاحا للفرد العينى على لغة المعقولة » .
بيد أن هذا التحول (أو الانقلاب) لم يصبح ممكنا ، الا بعد أن جاء « المقال الطبى » فتسجل فى نسيج بنية أوسع ، ألا وهى بنية الحضارة الأوروبية . ولا سبيل لنا الى الإحاطة بكل أبعاد هذا الانقلاب ، اللهم الا بعد أن نكون قد درسنا مجال العلاج الطبى ، والوضع الاجتماعى للمريض ، وطبيعة نظرة المجتمع الى المرض ، واللغة الطبية (بما فيها من مفاهيم ومناهج) بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة ، والدلالة (أو الدلالات) الحقيقية للموت . الخ .
ولا غرو ، فقد ترك الموت سماءه المساوية القديمة ، وأصبح - اليوم - من الانسان بمثابة « نواته الغنائية *son noyau lyrique* » وحقيقته اللامرئية ، وسره المرنى !

وإذن ، فإن كل ما تهدف اليه « أركيولوجيا المعرفة الطبية » انما هو استرجاع (أو استعادة) تلك الوقائع التى يرجع تاريخها - فى المجتمع الأوروبى - الى نحو نصف قرن من الزمان . وليس من شأن هذه العملية الاسترجاعية - اذا قمنا بها على الوجه الأكمل - أن تسمح لنا بازاحة النقاب عن بنيات العيادة الطبية فحسب ، بل ان من شأنها أيضا أن تيسر لنا السبيل للربط بين نظامين من الظواهر بقيا حتى الآن منفصلين : ألا وهما الجنون والموت . على اعتبار أن كلا منهما هو بمثابة « نفى » - أو « سلب » للذات . ولم يكن للانسان الغربى أن يصبح - فنظر نفسه - انسان علم ، اللهم الا بعد انفتاحه تماما على واقعة فنائه الخاص (أو أمحائه التام) . وهكذا نشأت عن خبرة الجنون كل النظريات السيكلوجية ، ان لم نقل امكانية علم النفس ، كما تولدت عن تفسير الموت فى الفكر الطبى دراسة الطب بوصفه علما للفرد .

ولو أننا ألقينا الآن نظرة استرجاعية سريعة على كتاب فوكوه المسمى « مولى العيادة » ، لوجدنا أنه ليس مجرد دراسة علمية لتاريخ الطب ، ولا مجرد نقد كانتى للتجربة الطبية ، بل هو شيء أكثر من تلك الدراسة الأركيولوجية للمعرفة الطبية . صحيح أن

فوكوه قد شاء - أولا وبالذات - أن يحدد لنا شروط امكانية التجربة الطبية ، ولكنه قد أراد أيضا - من خلال « مولد العيادة » . بعد « تاريخ الجنون » - أن يضعنا أمام دواتنا بعد أن أصبحنا مجرد « فئات » miettes . وكانما هو قد شاء لنا أن نصطحبه الى أعماق الهاوية (أو الجحيم) حتى نرى - بعيون رؤوسنا - كيف أن اتزاننا مزعزع دائما أمام هاوية الجنون من جهة ، وهاوية الموت من جهة أخرى ! وإذا كان فوكوه نفسه قد قال عن كتابه « مولد العيادة » انه كتاب « يحاول أن يقول شيئا عن ذلك » المرئى اللامرئى » ، فربما كان من حقنا أن نقول ان اهتمام فوكوه بالطب، وبالمرض، وبالمريض . انما هو انشغال بالموت ، وبالكائن الفانى ، وبالذات المتلاشية . وكان لسان حاله يقول : أنا الكائن الذى يموت . أو «أنا الغائب الذى لا موضع له أمام صلابة الموت » ، أو « أنا ذلك الاختراع الحديث الذى تثبت أركيولوجيا الفكر أنه لا يرجع الا الى عهد قريب جدا ، وأنه ربما يعرف نهايته فى مستقبل قريب أيضا » !!

٤ - ٦ بيد أن الحديث عن « موت الانسان » لا يرد بصفة خاصة الا فى ثنايا كتاب فوكوه الرئيسى الذى ظهر سنة ١٩٦٦ تحت عنوان : « الألفاظ والأشياء » ، وهو الكتاب الذى قال عنه صاحبه انه الجزء الثالث من عمله الفلسفى ، على اعتبار أن كلا من الجزأين السابقين (الأول وهما « تاريخ الجنون » و « مولد العيادة ») يمثلان - جنباً الى جنب مع « الألفاظ والأشياء » مجموعة « متكاملة » لا يفهم أى جزء منها فى استقلال عن الجزأين الآخرين . ومع ذلك ، فان الكتاب الأخير من هذه المجموعة الثلاثية يمثل المحاولة المنهجية الكبرى من أجل وضع الأسس المتينة لقاعدة ابستمولوجية ضخمة يمكن للفلسفة (بعد كل ما لقينته من حملات زعزعت من كيائها) أن نرتكز عليها للقيام بوثبة جديدة . ولكن الملاحظ أن « الاشكالية الفلسفية » عند فوكوه قد بقيت واحدة ، سواء أكان موضوعها هو « الجنون » ، أو « المرض » ، أو « العقل » . أو « المعرفة » بوجه عام - والواقع أننا هنا بازاء اشكالية عامة . كما يظهر بوضوح من جولة فوكوه الثالثة فى ربوع « الزمان الثقافى » . حيث نراه يستبدل بمראה الجنون ، ومראה الطب . « مראה العقل » التى

يمكننا أن نستمر - بواسطتها - فى عملية تأملنا لذواتنا . ولكن فوكوه يأبى أن يستخدم هنا كلمة « تاريخ » ، لوصف الجهد الذى يزيد الاضطلاع به ، واضعا لكتابه عنوانا فرعيا ألا وهو : « **أركيولوجيا العلوم الانسانية** » . وهو يقول فى تبرير ذلك : « ان ما حرصنا على ابرازه - من خلال هذا العرض - انما هو « مكان » المعرفة (أو دائرتها المكانية) : أعنى تلك التنظيمات أو الأوضاع التى عملت على ظهور الأشكال المتنوعة للمعرفة التجريبية . فنحن هنا لسنا بازاء « تاريخ » - بالمعنى التقليدى لهذه الكلمة - ، بل نحن على الأصح بازاء « **أركيولوجيا** » . ويزيد فوكوه المسألة وضوحا فيقول : « بأن مثل هذا التحليل لا يدخل فى باب تاريخ الأفكار أو تاريخ العلوم ، وانما هو بالأحرى دراسة تسعى جاهدة فى سبيل الاهتمام الى المنطلق الذى أصبحت المعارف والنظريات ممكنة ابتداء منه ، أعنى وفقا لأى تنظيم مكانى تكونت المعرفة » . والواقع أنه اذا كان فوكوه لا يتحدث هنا عن « تاريخ » ، فما ذلك الا لأنه يرى أن بنيات الحضارة هى بمثابة وقائع معطاة ، سابقة لكل تفسير تكوينى ، ومتقدمة على عملية الانتقال من نمط الى آخر . ومعنى هذا أن « **الأركيولوجيا** » التى يتحدث عنها فوكوه هى عبارة عن دراسة « **للأساسات** » السلفية ، أو هى تاريخ القبلية (أو الأوليات) الخاصة بهذا العصر أو ذاك ، ان لم نقل أنها تحليل للطبقة التحتية sous - sol التى تجعل انبثاق العلوم أمرا ممكنا . وهكذا يفتح أمام أبصارنا مجال جديد للبحث العلمى (أو الكشف العلمى) ، ألا وهو « **المجال الابستمولوجى** » ، أو ما أطلق عليه فوكوه اسم « **الابستمية** » : épistémé . وحين يستخدم فوكوه هذه الكلمة ، فإنه يعنى بها مجموع المقولات الموضوعية . أو تلك المبادئ « شبه - الترנסندنتالية » التى تحدد انفتاح المعارف وانغلاقها . وعلى ذلك ، فإن المنهج « **الأركيولوجى** » - بمعنى ما من المعانى - هو دراسة « **لابستمية** » العصر الواحد . وهو - من هذه الناحية - قد يشبه ما فعله ماركس بفكرته عن « **البنية التحتية** » ، أو نيتشه بمنهجه فى البحث عن « **الانساب** » méthode généalogique ، حينما راح كل منهما يحفر غيما تحت المذاهب . من أجل كشف النقاب عما

يتكفل بتفسيرها ، بدلا من الاقتصار على معارضة مذهب
بمذهب ! وبعبارة أخرى ، يمكننا أن نقول أن كلمة « إبستمية »
تشير - عند فوكوه « الى عنصر خفى » غير متعلل : *impensé*
يكن فى باطن كل مرحلة من مراحل الثقافة ، وكأنه ضرب من
« التنظيم الأصلي » الذى يمكن اعتباره بمثابة « التربة
الوضعية » (الايجابية) ، أو « الأرضية الثابتة » ، التى تتم
فوقها بالضرورة عملية تصنيف التجارب وتفسيرها . فنحن هنا
بإزاء ضرب من « النظام » *ordre* الذى يتدخل كل مرة
باعتباره الشرط الأساسى لامكانية تحقيق شتى الأشكال المنشقة
(المتدرجة) من ضروب المعرفة والتنظير ، وكأننا هنا
بإزاء « مبدأ قبلى (أولى) تاريخى » *A priori historique* يتحكم فى
كل نظام التغيرات التى قد تطرأ على الثقافة . داخل النطاق
الابستمولوجى الواحد . وفوكوه حريص أشد الحرص على
إبراز مظهر « الجدة » فى هذا الموقف الثقافى الجديد من المعرفة
البشرية . ونحن لا نجد مانعا من التسليم معه بما قد يكون فى
هذا المنهج الأركيولوجى من أصالة ، ولكن على شرط أن ننظر
الى هذه « الجدة » أو « الأصالة » على أنها مجرد ابتكار لأسلوب
أو طريقة يراد بها تغيير وجهة نظرنا فى رؤية تاريخ الحضارات
وتاريخ العلوم . ولئن يكن فوكوه على وعى تام بضرورة تجاوز
كل نزعة « وضعية » ساذجة ، إلا أن اتجاهه الفكرى سرعان ما
ينزلق الى ضرب من « النسبية » السهلة . وقد يكون فوكوه على
حق حين يسلم منذ البداية بأن المعرفة القائمة فى كل عصر من
العصور مدبنة بمضامينها - أولا وقبل كل شيء - للمجموع
العلمى الذى تظهر فى نطاقه . ولكن الملاحظ أن « النسبية » التى
يصدر عنها فوكوه - فى كل كتابه - إنما هى « نسبية » بالقياس
الى « البنية » (أعنى بالقياس الى « كل » متكون أو قائم بالفعل) .
لا « نسبية » التاريخ . وأية ذلك أن فوكوه لا يهتم بالعلاقات
المتحركة القائمة بين أشياء هى فى حالة تكون أو انحلال . بل
هو يهتم بالمجالات الابستمولوجية من حيث هى تنظيمات ثابتة
فى كل عصر من العصور (عصر النهضة - العصر الكلاسيكى -
العصر الحديث) . وليس مفهوم « المجال الابستمولوجى » - فى
أنظره - سوى مجرد أداة منهجية تسمح له بتحديد ما يستطيع

العلم - في عصر ما من العصور - أن يتصوره ، وما لا يستطيع :
 ما يستطيع احتواؤه ، وما لا يملك سوى استيعاده ؛ أو أن شئت
 فقل : الداخل والخارج ؛ المعقول وغير المعقول ، الإيجاب
 والسلب . الخ . ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين الى القول
 بأن في نظرية فوكوه الى المجال الاستمولوجي نزعة مكانية ،
 جامدة ، متحجرة ، تفصل بين المجالات المختلفة باقامة حدود
 حاسمة مطلقة بينها ، وكأن البنيات تعمل بطريقة آلية جامدة ،
 دون أن يكون هناك أدنى موضع لتصور وجود « انتقالات » أو
 « مناطق عبور » أو « علاقات تأثير وتأثر » . وأية ذلك أن فوكوه
 يرتد - من حيث لا يدري - الى ضرب من « الوضعية » التي
 لا تعرف سوى حقولتي « الحق » و « الباطل » ، ولو أنه هو
 يستعير عن هاتين المقولتين بمقولات أخرى أكثر مرونة (دون
 أية إحالة الى « الموضوع » ولا الى « الممارسة » ، أو
 « البراكسيس ») ألا وهي مقولات التلاؤم - أو عدم التلاؤم - ؛
 الاندماج - أو عدم الاندماج - مع هذا المجموع الاستمولوجي
 أو ذلك .

٤ - y والحق أنه اذا كان ثمة سمة أساسية تطبع بطابعها
 العام كل كتاب فوكوه المسمى باسم « الألفاظ والأشياء » ، فتلك
 هي رفضه للتاريخ . وهنا نلاحظ أن منهج فوكوه متصل اتصالاً
 وثيقاً بمذهبه : لأن كلا منهما يوضح الآخر ، ان لم نقل بأنهما
 ممترجان تماماً . وليست كلمة « أركيولوجيا » التي يستخدمها
 هنا فوكوه للإشارة الى منهجه في دراسة العلوم الانسانية ،
 سوى مجرد نقاب يضعه الباحث على منهجه لاختفاء طابعه
 اللاتاريخي . والواقع أنه لما كان « علم الآثار » علماً تاريخياً ،
 فقد كما نتوقع أن يقرم فوكوه بعمليات « إعادة تركيب » -
 انطلاقاً من وثائق الماضي - للمراحل التاريخية المتعاقبة ، على
 نحو استمراري متصل ، بقصد اظهارنا على العوامل التي قادت
 العتلة الأوروبية من حالة معينة من حالات المعرفة الى حالة
 أخرى ، ابتداء من عصر النهضة حتى يومنا هذا . وكان الظن
 بفوكوه أيضاً أن يهتم بالكشف عن المراحل الانتقالية بين كل
 عصر وآخر ، وأن يحرص على إبراز الحلقات المتوسطة ، دون
 اقامة حواجز بين العهود التاريخية المختلفة . ولكن القارىء

لا يجد شيئاً من هذا القبيل لدى فوكوه : لأن فيلسوفنا قد أثر منذ البداية - بشكل منهجي متعمد - العمل على استبعاد المتناقضات . لحساب ضرب من « الاتساق » ، فكان متحيزاً - بشكل تعسفي واضح - للبينة ، على حساب « المتغيرات » . وهكذا راح فوكوه يصف لنا بعض المراحل الثابتة ، دون أن يشير بكلمة واحدة الى الفترات الانتقالية ، وكأننا هو - على حد تعبير سارتر - قد أراد أن يقدم لنا مجموعة من « اللقطات » أو « المشاهد » المنفصلة ، دون أن يبين لنا ما بينها من « روابط » أو « علاقات » ! أجل ، فقد كنا ننتظر منه صوراً ديناميكية حية ، ولكنه أبى إلا أن يقدم لنا « ثباتاً » ، لا « حركة » ! صحيح أن فوكوه لم يكن يرى في « الاتصال » أو « الاستمرار » سوى مجرد « وهم » أو خداع بصرى ، وكأن الحركة التقدمية للعلوم (مثلاً) هي مجرد « تاريخ زائف » (أو « شبه - تاريخ ») ، ولكن من المؤكد أن فوكوه حين أراد أن يستبعد « التاريخية » : historicité فإنه قد قضى بالفشل - مقدماً - على كل جهده العلمى من حيث هو « تدوين للتاريخ » . ولعل هذا ما حدا بأحد الناقدين الى القول بأن « فوكوه قد اتخذ لنفسه - عن عمد - مكاناً قصياً ، خارجاً تماماً عن الفكر الجدلى ، ومن ثم فإنه قد وجد نفسه مضطراً الى التخلي عن التاريخ ، وبالتالي - بطبيعة الحال - عن كل معقولة » . ولكن ، ربما كان الأجدر بنا فى هذا المقام - بدلاً من المبادرة الى تقييم جهد فوكوه أو الحكم عليه - أن نعيد أولاً الى تقديم صورة أمينة لدراسة فوكوه الأركيولوجية لـ « بنيات الثقافية » .

٤ - وهنا نجد فوكوه يقسم بحثه الى ثلاثة أقسام : عصر النهضة ، ثم العصر الكلاسيكى ، فالمرحلة التاريخية الأخيرة التى بدأت بظهور القرن التاسع عشر . وهذه المراحل الثلاث تمثل - فى نظر صاحب كتاب « الألفاظ والأشياء » - الإيقاعات الكبرى فى المنظومة الثقافية الأوروبية ، دون أن يكون بينها أى « استمرار » أو « اتصال » ، بل مجرد « فواصل » و « تقطعات » ! بل اننا لنلاحظ وجود « لا تجانس » جذرى ، حتى فيما بين التشبيهات المكانية التى يستخدمها فوكوه لتحديد الطابع المميز لكل مرحلة : إذ أن الصورة التى تميز المعرفة فى القرن السادس

عشر هي صورة « الكرة » (أو « الدائرة ») *sphère* فى حين أن ما يميز العصر الكلاسيكى هو أنه شكل مسطح (أو « مستو ») *plan* يمكن التفاد اليه من جهتين (بمعنى أن له مدخلين) ، بينما يبدو المكان الابستمولوجى المعاصر وكأنه شكل هندسى ذو أسطح (أو أوجه) ثلاثة *trièdre* .

والمشهد الأول الذى يرفع عنه الستار - دون أى تقديم أو استهلال - انما هو عصر النهضة . والمؤلف يحاول أن يبين لنا - فى هذا المقام - أن المفهوم الذى كان سائدا فى العالم الثقافى آنذاك لم يكن سوى مفهوم « التشابه » : *ressemblance* . والواقع - كما لاحظ مؤرخو تلك الحقبة - أن ما كان يمثل الشغل الشاغل لرجال عصر النهضة انما هو البحث عن أوجه الاتفاق بين المظاهر المختلفة والعمل على اكتشاف أمارات التشابه بين الأنظمة المتباينة وفوكوه يحصر انواع التشابه فى المظاهر الأربعة التالية : التلاؤم (أو التناسب) : *convenance* القائم بين الأشياء من خلال توافقها وتجاورها ، والتنافس (أو التبارى *émulation* القائم بين الأشياء ، حين تكون متشابهة ، دون أن تشير جنبا الى جنب ؛ ثم التماثل *analogie* - بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة - وهو يشير الى التساوى أو التعادل بين علاقات أو روابط متعددة ؛ وأخيرا **التعاطف** *sympathie* ويشير الى عمليات التجاذب والتنافر التى تكفل للكون الاحتفاظ بهويته ، بحيث يبقى على ما هو عليه . ولا سبيل أمام الانسان لادراك كل هذه الأشكال المختلفة من « التشابه » ، اللهم الا بالرجوع الى « العلامات » ، او « البصمات » المسجلة على الأشياء بشكل ثابت لا يمكن محوه أو ازالته . وهنا تتخذ « المعرفة » طابع « الكتابة » السرية التى تنطوى على شفرات لا بد من فك رموزها ، وكأن « العلم » وقف - على جماعة من العارفين ببواطن الأمور . ممن يستطيعون قراءة رموز تلك اللغة ! ولكن ، لما كانت هذه « العلامات » متناهية أو محدودة العدد ، فان فى الامكان القيام بجهد موسوعى يكون بمثابة تصنيف شامل لكل تلك العلامات ، بحيث يتحقق من خلاله ضرب من التماثل بين نظام الألفاظ ونظام الأشياء ، كما يتجلى بوضوح من خلاله أيضا الطابع الدائرى لتلك الحركة التى تسرى من أمارات التشابه الى مضمونها ، ثم

من المضمون الى العلامات ، لكى لا تلبث أن ترتد من العلامات الى الأمارات . وفضلا عن ذلك ، فانه لما كان للمجال الاستيمولوجى فى القرن السادس عشر طابع دائرى (أو كروى) يتسم بالتناهى والاستدارة . فان من الطبيعى لكل معارف هذا العصر أن تتخذ مكانها داخل ذلك الشكل الدائرى المغلق ، بحيث أنها هى الأخرى لا بد من أن تجيء مغلقة ، تكرارية ، تدور باستمرار فى حلقة مفرغة ، من العالم الأكبر الى العالم الأصغر ، ومن الخالق الى المخلوق – عبر عملية الخلق – ، دون أن يكون هناك موضع لشيء آخر سوى البحث عن التشابه ، والاهتمام بمعرفة طبيعة هذا التشابه !

وهكذا نرى فوكوه يقدم لنا صورة رومانطيقية مبسطة لحالة العلم فى القرن السادس عشر ، وكأن كل شيء – فى عصر النهضة – كان موحدًا – بتلك الصورة العجيبة – داخل هذه الكرة المستديرة المليئة التى تتحكم فيها – بشكل قاطع لا نزاع فيه – « مقولة التشابه » ! ولكن ، على الرغم من أن علماء القرن السادس عشر – كما قال فوكوه – كانوا مهتمين دائمًا بالبحث عن « التشابه » ، إلا أن هذا « التشابه » نفسه كان فى نظرهم « مشكلة » ، لا « حلا » ، تساؤلا ، لا جوابا ، وان لم يكن ذلك بنفس الدرجة دائمًا لدى الجميع . صحيح أن بعض صغار الكتاب فى ذلك العصر ، ممن وقفوا عند حد تقبل ابستمولوجيا عصرهم ، دون أى نقد ، فقد اقتصروا على الأخذ بالمقولة – أو البنية الثقافية – التى كانت تمثل المفهوم الرئيسى (ان لم نقل « المفتاح ») لذلك العصر ، ولكن من المؤكد أن بعض كبار مفكرى عصر النهضة قد حاولوا نقد هذه المقولة والعمل على تجاوزها . وما كان احتفاء فوكوه بصغار المؤلفين . واهماله لكبار المفكرين – فى ذلك العصر – مجرد مظهر للتعالم . أو رغبة منه فى اظهار سعة اطلاعه ، وانما كان نتيجة طبيعية لحرصه على تقديم لوحة متسقة موحدة . مما جعله يلتبس النماذج المؤيدة لرأيه لدى العاديين والمتوسطين من الكتاب . ممن لم يكونوا يعارضون أو يقومون بأدنى محاولة من أجل تجاوز عصرهم أو العلو عليه ولو انه مضى إلى بعض مصوري ذلك العصر – من أمثال ديرر : Durer وفانسى : Vinci – ليرى كيف كانوا يتصرفون معنى « التشابه »

لتحقق من أن عملية محاكاة اللوحة النموذج كانت عندهم
مشكلة أساسية من مشكلات فن التصوير ، وبالتالي لوجد عندهم
الكثير من مظاهر الحيرة والقلق ، لا الرضا والقناعة ! ولعل
هذا ما حدا ببعض النقاد الى القول بأن « الكرة » التي تصورهما
فوكوه لم تكن بالقدر الذي توهمه من الاستدارة ، بل لعلها كانت
تحمل الكثير من البروزات والنتوءات ، ان لم نقل بأنها كانت
تحمل آثار تمزقات وفتحات قد تم رتؤها ! ولا غرو ، فإن فوكوه
لم يظن الى أن تلك الكرة لم تكن ساكنة ، بل لقد كانت هي نفسها
في حالة تحرك !

٤ - ٩ وأما اذا انتقلنا الى الفصل الثاني من هذه المسرحية
- الا وهو العصر الكلاسيكي - ، فسنجد أن اللغة لم تعد تنطق
أو تتكلم ، بل هي قد أصبحت تحلل وتميز . ومن هنا فن مهمة
المفكر - في القرن السابع عشر - لم تعد هي التشبيه أو التمثيل ،
بل لقد أصبحت هي التحديد أو التمييز . وما كان دون كيشوت
علما على العصر الكلاسيكي الا لأنه كان أول من نجح في عملية
التهرب من أكداك الكتب ، من أجل الالتجاء الى « الأشياء »
نفسها ، وكأنما هو كان يفضل « الأشياء » على « الألفاظ » ، على
نحو ما يفضل المرء « المرئي » على « المقروء » ! وهكذا أصبح
« النظام » - لا « التشابه » - هو « المجال الاستمولوجي » للعصر
الكلاسيكي ، وصار كل من « الكيف » و « الكم » على السواء
تحت امرة مبدأ « النظام » ! ولم تكن « الديكارتية » هي القوة
الكبرى التي عملت على تدعيم أسس هذا المجال الجديد ، وانما
كانت - في نظر فوكوه - مجرد انعكاس له ، ان لم نقل مجرد
تعبير عنه ! وعلى الرغم من أن الحرص على ادراك ما في
الطبيعة من جوانب آلية (ميكانيكية) قابلة للحساب ، لم تكن سوى
مجرد تطبيق لتلك « الرياضيات الشاملة » *mathesis universalis*
الا أن شيئا لم يكن ليحول دون تكون المعرفة التجريبية نفسها
على غرار المعرفة الرياضية (كما يظهر من القاعدة الرابعة
عشرة من قواعد ديكارت) ، خصوصا في مجال الميكانيكا
والهندسة . وهذا ما حاول فوكوه اظهارنا عليه - بالتفصيل -
في مجالات العلوم الثلاثة التي اختارها : ألا وهي « النحو
العام » ، و « التاريخ الطبيعي » ، و « تحليل الثروات » .

وقد يعجب المرء هنا كيف أسقط فوكوه من حسابه علوماً أخرى كالجبر ، والهندسة ، والفيزياء ، وعلم الفلك ، ولكن من الواضح أنه لو قدر لفوكوه أن يقوم بمثل هذا البحث التاريخي الشامل ، لقاذه ذلك حتماً إلى « ابستمولوجيا » متعددة ، ولتبين له بوضوح أن مقولة « النظام » التي كان يتحدث عنها هي أكثر تعقيداً وأشد مرونة من كل ما وقع في ذهنه ! ومن هنا فإن تأثير فكرة « النظام » - في ذلك العصر - لم يقف عند حدود « النحو العام » ، و « التاريخ الطبيعي » ، و « تحليل الثروات » . بل هو قد امتد أيضاً إلى الاستبدادية الملكية ، وقواعد المأساة (التراجيديا) ، وفن تنسيق البساتين ! ولو أن فوكوه استطاع تعقب جميع المجالات التي امتدت إليها مقولة « النظام » في القرن السابع عشر ، لتبين له أنها كانت تمثل بنية متعددة - لا واحدة - متغيرة - لا ثابتة - ، اشكالية - لا يقينية - . إنسانية - لا ميتافيزيقية - . وإذا كان ديكرت نفسه قد عرف لحظات من الحيرة والقلق ، كما أن بوسان Poussin الذي كان ينشد « النظام » ، لم يكن على يقين من امكانية الاهتمام إليه ؛ ان لم نقل بأن هذه الحيرة نفسها قد شملت كلا من لينيه Linné وتورنفور Tournefort ، والملك لويس الرابع عشر ، وغيرهم من رجال هذا العصر ، أفلا يحق لنا أن نقول ان فوكوه قد أغفل عنصر « التحول » ، أو عامل « التغير » ، لحساب عامل « النظام » أو « البنية » ؟ !

ومهما يكن من شيء ، فقد وجد فوكوه في منطق بور رويال تعريفاً خصباً لمفهوم « النظام » من جهة ، ونظرية في « العلامة » signe من جهة أخرى . وآية ذلك أن « النظام » - في رأيهم - كان يمثل الحقيقة الكلية الشاملة التي تغطي كل شيء ، دون أن يند عنها أي شيء ! ومن هنا فقد ذهب أصحاب منطق بور رويال إلى أن في الامكان تمييز كل عنصر من عناصر الطبيعة ، داخل نسق (أو منظومة) من المتآزرات الديكارتية ، مؤكدين في الوقت نفسه أن الضمان الوحيد لهذا النظام أو ذلك التمييز ، إنما هو امكان تغيير أي « متآزر » من « المتآزرات » مع الابقاء على ما عداه في حالة ثبات . واذن ، فإن « المجال ابستمولوجي » للعصر الكلاسيكي إنما هو « اللوحة ذات المدخلين » ، أو ان

شيئت فقل « الشكل المسطح » (أو المستوى) • وأية ذلك أن في استطاعتنا أن نحدد لكل موجود - داخل ذلك الشكل - مركزاً خاصاً ، أو موضعاً بعينه ، كما أن في استطاعتنا - بالمقابل - أن نحدد لكل موضع - داخل النظام - الموجود الذي يشغله ، وأن نعين لكل لفظة الشيء الذي يقابلها ، حتى ولو كان ذلك في مجال الخيال الصرف ! بيد أننا نلاحظ - من جهة أخرى - أنه إذا كان في إمكان « النظام » أن يحدد موضع كل شيء آخر ، أو أن ينظم كل ما عداه ، فإنه ليس في وسعه أن يحدد لنفسه أى موضع ، أعنى أنه لا يستطيع أن ينظم ذاته ! ولا غرو ، فإنه يمثل - على وجه التحديد - نظام الأشياء ، ولكنه هو نفسه ليس شيئاً منتظماً بعينه ! وسواء أكنّا بازاء رسم أم بازاء خريطة ، أم بازاء لوحة ، فإننا في كل هذه الحالات لا نكون إلا بازاء « علامات » مهيأت لنا أن نقول عنها أنها أشياء أو أنها ليست بأشياء ! ومن هنا فإن النظرية التي سادت العصر الكلاسيكي إنما هي النظرية التي تنسب إلى العلامة طابع « التمثيل الذاتي » *autoreprésentatif* ولا غرابة في ذلك على الإطلاق : إذ أنه لما كان المسطح المكاني لا يملك سوى بعدين ، فإن من الطبيعي أن ينقصه البعد الثالث إلا وهو ذلك البعد الذي يكون من شأنه تحديده هو (أعنى تحديد المسطح أو المستوى نفسه) • وهذا هو السبب - مثلاً - في أن « علم النحو العام » قد بقى - في ظل العصر الكلاسيكي - مجرد « منطق » : دون أن يصبح في وسعه التعرض لدراسة المشكلة الفونولوجية الخاصة بالتواصل بين الذوات ، ودون أن تنهيا له القدرة على دراسة العلاقات القائمة بين الفكر واللغة ، ومعنى هذا أن علم النحو العام لم يكن ينطوى على أى وصف لعمليات الكلام ، وبالتالي فإنه لم يكن ينطوى على أية دراسة سيكولوجية للغة ، كما أنه لم يكن يتضمن أية دراسة علمية لوسائط الكلام ، ومن ثم فإنه لم يكن يتضمن أية لغويات مقارنة أو عامة • وهكذا بقى « النحو العام » مجرد معرفة تحليلية ونقدية لسير المقال (أو لوظيفة الحديث) ، على اعتبار أن المقال « (أو « الحديث ») - في جوهره - « تمثيلي » صرف •

ولا يتسع المقام هنا لتعقب تحليلات فوكوه العميقة لكل من « التاريخ الطبيعي » و « تحليل الثروات » ، ولكن حسبنا أن

تقول ان اشكالية هذين الباحثين هي بعينها اشكالية « النحو العام » : ان الهم - عند صاحب كتاب « الألفاظ والأشياء » - هو ذلك الفكر النسقي الذي يحيل « الوقائع المحسوسة » - سواء أكانت موجودات حية أم ثروات - إلى أشكال تمثل داخل اطار مقال منظم - ولا غرو . فان العصر الكلاسيكي لم يكن يرى في هذه الوقائع ، ولا خلفها ، أية عملية تكوين *genèse* ، سواء أكانت هي « التطور » ، أم « الانتاج » (على التعاقب) ، بعكس ما سيفعله من بعد كل من دارون وماركس . وببيت القصيد هنا أن فوكوه اثبت لنا أن فكرة « الطبقة » (أو « الفئة ») *classe* - بوصفها الأصل في كل نظام - كانت هي السبب في اقضاء فكرة « العلة » (أو « السبب ») *cause* - بوصفها المبدأ المسيطر على التاريخ -

بيد أن المرء لا يجد عند فوكوه أية محاولة لتفسير العملية التي تمت على نحوها حركة احلال (أو حلول) فكرة « العلية » محل فكرة « الطبقة » ، بحيث نعرف كيف جاءت نظرية « التطور » لتحل محل مقولة « النظام » ! ولسنا ندري لماذا يأبى فوكوه الا ان ينفي عن الفكر الكلاسيكي كل اهتمام بالتطور (أو التحول) ، في حين أن التاريخ الطبيعي - حتى في ذلك العصر - كان قد بدأ يعرف شيئاً عن « التغير » ، من خلال الدراسات الباليونثولوجية (= عظم الأهراق والسلالات البشرية) - ومهما يكن من شيء ، فان « المعارف » (أو بالأحرى : « الأحاديث ») - في نظر فوكوه - لا تستمد قيمتها الا من « الوضع » الذي « تشغله » داخل هذا المجموع الاستمولوجي أو ذاك ، دون أن تكون هناك أدنى أهمية للعلاقة التي تربطها بالواقع ؛ مثلها في ذلك كمثل عناصر أى نص أدبي (انظر المدرسة البنوية في التحليل أو النقد الأدبي) حيث يوضح بعضها البعض الآخر ، دون أية إحالة الى الواقع الخارج عن النص الأدبي نفسه ، على اعتبار أن هذا « الواقع » هو مجرد « مدلول » يلقونه بالسخرية والازدراء ! ومعنى هذا أن فوكوه حين يتحدث عن « المجال الاستمولوجي » فإنه يقدمه لنا كما لو كان « بنية » لا تحليل الا الى ذاتها ، دون أدنى إشارة الى « الواقع » الذي يقابلها ، مستبعداً بذلك - تماماً - تلك المشكلة

الفلسفية التقليدية ، ألا وهى « مشكلة الحقيقة » ، أو « البحث عن الحقيقة » !

والظاهر - كما لاحظ بعض الباحثين - أن فوكوه قد وجد فى الاهتمام بمشكلة القيم عموما ، ومشكلة الحقيقة خصوصا ، مجرد مظهر من مظاهر التخلف الفكرى ، ما دام الكل فى نظره سيان ، دون أن يكون ثمة موضع لتفضيل « مجال ابستمولوجى » على آخر ، ودون أن يكون من شأن الابستمولوجى البنىوى أن يهتم بشيء آخر سوى إبراز ظاهرة « القطيعة » rupture التى بمقتضاها تحدث ظاهرة « الاختلاف » ! ويشرح لنا فوكوه هذه الظاهرة فيقول « أن الانفصال لا يعنى شيئا آخر سوى أنه قد يحدث أحيانا فى خلال عدة سنوات أن تكف ثقافة ما عن التفكير على النحو الذى درجت عليه حتى تلك الآونة ، لكى تشرع فى التفكير فى شيء آخر ، وعلى نحو آخر » ! صحيح أنه قد يحدث فى بعض الأحيان أن تتكرر - لدى ثقافتين مختلفتين - نفس العبارات (تقريبا) ، ولكنها عندئذ قلما تعنى نفس الأشياء ، بل لا بد من أن يكون البناء العقلى القديم قد تصدع ، ومن ثم لا بد لكل العلاقات من أن تكون قد تغيرت ، لكى ينشأ من كل هذا « مجال ابستمولوجى » جديد ! وأما إذا تساءلنا لماذا تغيرت الأمور هكذا - على حين فجأة - ، ولماذا حدثت هذه القطيعة - التى لم تكن فى الحسبان - بين ثقافة قديمة وأخرى جديدة ، كان جواب فوكوه على هذا التساؤل أننا هنا بازاء ظاهرة « انقلاب حاسم » ، أو « تغير جذرى » ، لا تقبل التفسير العقلى ! وفضلا عن هذا وذاك ، فإن فوكوه - لفرط تمسكه بالمعنى العلمى المحض الذى يستبعد من حسابه كل اهتمام بالجانب العملى أو البرجماتى - لا يكثرث فى كثير أو قليل بالمعنى النقدى البناء لفكرة « الممارسة » (أو البراكسيس) ، بدعوى أن الفلسفة الوضعية قد استغلت مفهوم « التجربة » أسوأ استغلال ! وهذا هو السبب فى أننا نراه ينتهى - فى خاتمة المطاف - الى استبعاد « الأشياء » نفسها ، لفرط ولعه بـ « الألفاظ » !

ولو أننا توقفنا (مثلا) عند تحليل الثروات ، لوجدنا أن كل ما يهتم به فوكوه - فى هذا الصدد - هو أن يبين لنا كيف أن نمـة « بنية » واحدة بعبئها هى التى تعمل عملها فى هذا المجال . كنا

تعمل عملها فى كل من مجال « التاريخ الطبيعى » و « النحو العام » . صحيح أن الكاتب يحاول أن يظهرنا على وجود بعض اختلافات بين تلك العلوم الثلاثة ، ولكن هذه الاختلافات لا تكشف عن وجود أى خلاف أو تمايز فى صميم الطبيعة الخاصة بسير هذا الموضوع أو ذاك ، كما أنها لا تدل على وجود تقدم أو تخلف فى مرحلة التطور التى قطعها هذا العلم أو ذاك ! وأما هذه البنية المشتركة بين كل تلك العلوم ، غمى - فى نظر فوكوه - راجعة الى « الوحدة النسقية » التى تجمع بين العلوم الكلاسيكية الثلاثة : علوم اللغة ، والحياة ، والقيمة . والحق أننا لو نظرنا الى « اللغة » ، لوجدنا أن وظائفها المختلفة (أو الأربعة - كما يقول فوكوه -) متألّفة ، تتطلب منها الواحدة ، كل ما عداها ؛ فى حين أننا لو عدنا الى « التاريخ الطبيعى » ، لرأينا أنه موسوم بطابع اتساق النظام ، ودقة المنهج ؛ بينما نلاحظ فى « تحليل الثروات » أن من شأن « القيمة » أن تجيء فتجمع بين الثروات بعضها والبعض الآخر . وواضح من كل هذه التاليفات أنه ليس ثمة أدنى إشارة الى الموضوعات نفسها ! أفليس من حقنا - إذن - أن نقول انه على الرغم من كل تلك الاختلافات الظاهرية ، فإننا هنا بازاء وحدة عميقة ، ذات طبيعة بنيوية ، ألا وهى وحدة الاستمولوجيا الكلاسيكية التى تعتبر أن الوجود موجود ، دون أن يكون فيه أى موضع للعدم ، وبالتالى أن فى الامكان تمثله ، دون أن تكون هذه الامكانية مشوبة بأدنى شائبة ، أو متخللة بأية فجوة ؟ ومرة أخرى نقول : ألسنا هنا بازاء نظرة تبسيطية تخلف وراء ظهرها « تاريخ العلوم » ، بكل ما ينطوى عليه من متناقضات ؟ !

٤ - ١٠ وعلى كل حال ، فإن فوكوه ينتقل بنا بعد ذلك الى الفصل الثالث - والأخير - من مسرحيته ، ألا وهو القرن التاسع عشر الذى ابتكر مقولة « التاريخ » ، وأراد أن يحلها محل فكرة « النظام » . ولا يعنينا هنا أن يكون فوكوه قد اختار المركز دى ساد علما على هذا العصر ، خلفا لسيرفانتس الذى كان بطل الفصل السابق ، وإنما الذى يهمنا أن نبرزه - على وجه الخصوص - هو ما يؤكده فوكوه من حدوث قطيعة بين القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر ، نتيجة لظهور « مجال

ابستمولوجى» جديد ، قطيعة قد لا تقل أهمية عن تلك التى ظهرت فى العصر الكلاسيكى بين كل من باراسلزل paracelse (الكيمياءى السويسرى : ١٤٩٣ - ١٥٤١) وديكارت ! ونحن نلاحظ أن فوكوه قد شاء الا أن يجمد الفترة التاريخية الواقعة بين سنة ١٦٤٠ وسنة ١٧٩٠ (بكل ما فيها من انقلابات وتناقضات) فى صيغ ثلاث ، لم يلبث أن حولها - فى خاتمة المطاف - الى صيغة واحدة ، دون أن يفطن الى أنه بذلك قد أغلق أمام نفسه كل سبيل الى فهم تلك « الاستمرارية » التاريخية التى يمكن أن تجعل سنة ١٨٣٠ معقولة (أو قابلة للفهم) ، خصوصا وأنه قد وضع قبلها « كتلة » كلاسيكية متحجرة ! ولما كانت كل نزعة سكونية جامدة لا بد من أن تجد نفسها فى حاجة الى نكبات أو أزمات تزحزح من حالة الجمود التى ترين عليها ، فليس بدعا أن نجد فوكوه يهيب بمبدأ « الانفصال » ، مع اعترافه - فى الوقت نفسه - بما فى « الانفصالات » ، أو « التقطعات » ، من طابع اشكالى ملغز! وقد يكون فوكوه على حق فى قوله بأن « الانفصال » الزمانى « لغز » أو « أحجية » ، ولكن لو أنه هو نفسه كان أقل ولعا بالالغاز أو الأحاجى ، لراح يبحث عن ضروب « الاتصال » أو مظاهر « الاستمرار » ، بدلا من الاصرار على القول بالانفصال أو عدم الاستمرار ! ولكن ! ما العمل ، وقد أبى فوكوه الا أن يأخذ بفكرة « المجال ابستمولوجى » التى كانت تنطوى منذ البداية على مبدأ « الانفصال » ، دون أن تسمح للتاريخ ولا للمعقولية بأى موضع يمكن أن « تشغلاه » أو أن نستقرا فيه ! وهكذا كان حتما على فوكوه أن يضفى « بالتاريخ » لحساب « البنية » ، وأن يستغنى عن « العقل » فى سبيل استبقاء « النظام » ! والظاهر أن هذه الفلسفة الجديدة التى كان فوكوه حريصا أشد الحرص على تثبيت دعائمها ، هى التى أوحى اليه برفض كل « ماضى » الفلسفة ، وقطع كل صلة بتاريخ الفكر ، من خلال تلك المزاعم العريضة المتكررة عن وجود « تصدعات » ، و « انفصالات » ، و « هوات » غير معبورة بين العصور الثقافية المختلفة ! ومع ذلك ، ألسنا نجد فى القرن التاسع عشر نفس ذلك « الثالوث » من العلوم : ألا وهى علم الشغل (أو العمل) ، وعلم الحياة ، وعلم اللغة : وان تكن قد أصبحت تسمى بأسماء جديدة :

الا وهى الاقتصاد ، والبيولوجيا ، والفيلولوجيا ؟
يبدو أن بيت القصيد - عند فوكوه - هو هذا التحول الذى تم
فى مطلع القرن التاسع عشر حينما قدر للألفاظ (أو الكلمات)
أن تكتسب نمطا جديدا من الوجود ، معارضا تماما لنمط
« التمثيل » . وهكذا اتجهت اللغة - منذ ذلك الحين - نحو وصف
(وتحليل) الهيكل الخفى للأشياء ، وأصبحت مهمة العلوم هى
بناء (أو انشاء) موضوعها فى مجال تند مقوماته عن الملاحظة ،
من أجل اقامة شبكة من العلاقات أو المتقابلات ذات الأبعاد
المتعددة ، وهذا ما عبر عنه فوكوه حينما كتب يقول : « لقد تم
عبور العتبة التى كانت تفصل العصر الكلاسيكى عن العصر
الحديث حينما كفت الألفاظ عن التقاطع مع التمثيلات ، بحيث أنها
لم تعد تضع معرفتنا بالأشياء (على نحو تلقائى) داخل مربعات
منظمة » . ! وربما كان آدم سميث - فيما يقول فوكوه - هو
خير نموذج لهذا التحول الكبير : فان التاريخ يشهد لهذا العالم
الاقتصادى العظيم بأنه كان أول من أدخل الى مضمار علم
الاقتصاد مفهوم « العمل » (أو « الشغل ») . ولكن آدم سميث
- فى الحقيقة - لم يبتكر هذا المفهوم ، بل هو قد اقتصر على
نحريكه أو الانتقال به من مجال الى آخر . صحيح أن هذا المفهوم
كان يشير - منذ عدة سنوات - الى معيار القيمة التبادلية ،
ولكن « عمل » الانسان - قبل آدم سميث - كان يتحدد بكمية
(يعنى كمية) الغذاء الضرورية اللازمة لهذا الانسان - هو
وعائلته - من أجل الاستمرار فى البقاء طوال مدة العمل . فى
حين أن آدم سميث قد جعل منه المعيار الثابت للثمن الطبيعى
للأشياء ، على اعتبار أن الثروات تنحل الى وحدات من العمل ،
مع مراعاة طول فترة العمل ، ودرجة التعب أو الارهاق ، وكمية
الجهد المبذول ، مما نسب بالفعل فى انتاجه . ومن هنا فان علم
الاقتصاد الحديث - على يد آدم سميث - قد اكتسب طابعا جديدا ،
كاد أن يفصله تماما عن « دراسة الثروات » لكى يقربه من
« الانثروبولوجيا » (التى لم تكن بعد قد تكونت) . وهنا يتوقف
فوكوه طويلا عند « علم الاقتصاد » . لكى يعقد مقارنة بين كل
من ريكاردو وماركس . بقصد اظهارنا على وحدة « المجال
الابستمولوجى » لديهما . مع ابراز المستوى الذى حقق كل منهما

اختياره الحقيقي بالاستناد اليه . والواقع أن ريكاردو وماركس لم يختلفا على مستوى « الإستمية » : épistémé بل هما قد اختلفا على مستوى « الدوكسا » : doxa (الرأى أو الظن) .

وأية ذلك أن كلا منهما قد قام بالاجابة على مشكلة واحدة بعينها ، ألا وهى مشكلة مستقبل العمل البشرى ، انطلاقا من حالته التاريخية آنذاك : وكل ما فى الأمر أن اجابة الواحد منهما كانت « تشاؤمية » ، بينما كانت اجابة الآخر « تفاؤلية » . ولا غرو ، فإن فوكوه يفرق بين « العلم » و « الرأى » ، على أساس أن « الرأى » مسألة « اخنيار » ، لا « واقعة اجتماعية » . ولكن المهم أن ماركس - على نحو ما يتصوره فوكوه - لم يقم بأى نقد للاقتصاد ، بل هو قد اقتصر على تحليله ، دون أن يربط هذا النقد بأى نقد أذر للمجتمع . وحجة فوكوه فى ذلك أن ريكاردو قد جعل من « القيمة » ناتجا للعمل ، بعد أن خلع عن العمل وظيفته باعتباره أماراة (أو علامة) على الحاجات . ولما كان من شأن هذا العمل أن يتراكم (وهذا منظور تاريخى) ، فإن تراكمه لا بد من أن يؤدى الى تراكم القيم . وهنا نرى أن فوكوه لا يقيم أية تفرقة بين « تراكم القيم » عند ريكاردو و « تراكم الأرباح » عند ماركس ، بل يقتصر على القول بأن الماركسية - على المستوى العميق للمعرفة الغربية - لم تأت بأية قطيعة حقيقية ! والسبب فى ذلك أن كلا من ريكاردو ، وماركس ، قد ظل يعالج مشكلة واحدة بعينها ، داخل « إستمية » واحد بعينه ! ولئن يكن الواحد منهما قد أجاب على المشكلة بالإيجاب ، فى حين أن الآخر قد أجاب عليها بالسلب ، فإن هذه الاجابة المختلفة لا تهم فوكوه فى كثير أو قليل ، لأن بيت القصيد - فى رأيه - هو « أن الخلافات المذهبية التى قامت بينهما لم يكن من شأنها سوى أن تولد بعض الأمواج ، وترسم بعض التجاعيد ، على السطح فقط ، وكأنما هى مجرد أعاصير أو زوايع يشهدها حمام لسباحة الأطفال ! » ثم تجيء بعد ذلك حجة « نهاية التاريخ » - وهى حجة تنتزعها أركيولوجيا فوكوه من بعض الاعتبارات الحديثة - فتكون بمثابة الطعنة النجلاء : الطعنة الأخيرة ، التى يوجهها فيلسوفنا الى ماركس والماركسية ! وهكذا نرى أن السمات الأساسية التى تميز بها مطلع القرن التاسع عشر - فى رأى

فوكوه - انما هى تاريخية الاقتصاد (فى علاقته الوثيقة بأشكال الانتاج) ، وتناهى الوجود البشرى (فى علاقته الوثيقة بالندرة والعمل) ، وحلول موعد انتهاء التاريخ (سواء اكان ذلك بتباطئه الى غير ما حد ، أم بحدوث انقلاب جنرى حاسم) .
وبعبارة أخرى ، يقرر فوكوه أن الفكر الأوروبى فى القرن التاسع عشر قد قام على أركان أساسية ثلاثة : **الأولى** « التاريخ ، والأنثروبولوجيا ، وتوقف الصيرورة ؛ لدرجة أن «اليوتوبيا» نفسها لم تعد تعنى فى ذلك الوقت ظهور صباح جديد ، بل كانت تعنى نهاية الزمان ! وعلى حين أن اليوتوبيا - فى الفكر الكلاسيكى - قد ارتبطت بحلم « الأصول الأولى » ، نجد أنها قد ارتبطت - فى فكر القرن التاسع عشر - بحلم « انتهاء التاريخ » !
٤ - ١١ وليس فى وسعنا أن نتوقف طويلا عند تحليلات فوكوه العميقة لكل من « البيولوجيا » (علم الأحياء) ، و « الفيلولوجيا » (علم فقه اللغة) ، ولكن حسبنا أن نقول أن فوكوه يهتم باظهارنا على ما فى بيولوجيا القرن التاسع عشر من تصور تاريخى للطبيعة (وأن تكن الحياة فى صيرورتها المستمرة لا تكون الموجودات الا لكى تعود فتقضى عليها) ، كما أنه يحرص على ابراز ما فى فيلولوجيا القرن التاسع عشر من نزعة نسبية (تجلت من خلال الاهتمام بدراسة لا تجانس النظم النحوية فى اللغات المختلفة) ٠٠٠ الخ . ولكن فوكوه سرعان ما يميز - فى علوم القرن التاسع عشر - لا نقول نزاعا أو صراعا أو تناقضا - بل « ثنائية » حاسمة لم تستطع معرفتنا المعاصرة نفسها تجاوزها أو الفصل فيها أو تصفيتنا ؛ وليست هذه الثنائية سوى تعبير عن كون العلوم الأنثروبولوجية - بنزعتها التاريخية - قد استطاعت أن تكتشف الانسان بوصفه موجودا كامنا فى عمله وقوله من ناحية ، مع ملاحظة أن هذه العلوم نفسها لم تكن تملك سوى احوالنا الى الضمير الانعكاسى reflexif ، على اعتبار أن هذا الانسان نفسه هو الذى يعمل وهو الذى يتكلم من جهة أخرى . وهذا ما أطلق عليه فوكوه اسم **الازدواجية التجريبية - الترئسندنتالية** : بمعنى أن الانسان يستخرج من الانسان (**التجريبى**) معرفة بذلك الانسان (**الترئسندنتالى**) الذى هو شرط لامكانية كل معرفة ! ولو شئنا

أن نعبر عن هذه الثنائية بلغة أخرى ، لكان في وسعنا أن نقول :
 أن الانسان قد أصبح لأول مرة - في تاريخ الفكر البشرى -
 « موضوعا » و « ذاتا » (معا) لكل تأملاته ، وعلى حين أن
 الانسان - حتى نهاية القرن السابع عشر - كان غائبا تماما عن
 كل المعرفة الغربية ، لأنه لم يكن « ذاتا » ، بل مجرد « طبيعة
 بشرية » ، بل وعلى حين أن الفلاسفة الكلاسيكيين لم يستطيعوا
 أن يتفكروا الانسان ، بل هم قد اقتصرُوا على دراسة المكانة
 الممتازة للبشر في نظام العالم ، نجد أن « فكرة الانسان » قد
 ظهرت في مطلع القرن التاسع عشر ، فكانت بمثابة « حدث
 تاريخي » زعزع كل أركان الثقافة الغربية . ولكن « الانسان »
 لم يظهر باعتباره « ذاتا » و « موضوعا » لكل معرفة ممكنة ،
 مجرد أن الممارسة العادية هي التي سمحت لمفكرى القرن التاسع
 عشر بأن يحددوا مضمون هذا الوعي الانعكاسي أو التأملی ،
 بل لأن ثمة تصدعا في تنظيم المعرفة هو الذي جاء فيسر لهم مهمة
 « تفكير » الانسان .

ان فوكو - بطبيعة الحال - لا ينكر أن هذا الحدث - ألا وهو
 ظهور فكرة الانسان - قد ترتب على بعض الضرورات العملية ،
 بما فيها الاضطرابات السياسية والتغيرات السريعة التي طرأت
 على ظروف العمل ، الى غير ذلك من المشكلات الاجتماعية التي
 عملت - في مطلع القرن التاسع عشر - على « مولد الانسان
 باعتباره ذاتا تاريخية » ، ومن ثم قيام الدراسة العلمية للظاهرة
 البشرية ، ولا شك أن التراث الهيجلي الذي بقي تأثيره واضحا
 على كل فلسفة فوكو قد جعله يسلم بأن ترقى المعرفة قد اقترن
 دائما بتطور الحضارة ، وتقدم الوعي الذي يحصله الانسان عن
 العالم ، وعن ذاته ، في صميم التاريخ . ولكن الجديد لدى
 فوكو هو أنه نظر الى التغيرات الحادثة في مجال المعرفة تحت
 تأثير التجربة على أنها مجرد تغيرات ثانوية ، بينما اعتبر
 التغيرات التي حدثت على مستوى قواعد تكوينها تغيرات
 جوهرية . ومعنى هذا أن واقعة ظهور « علم النفس » تحت تأثير
 ظهور المعايير الجديدة التي فرضها المجتمع الصناعي على
 أفرادهِ في مجرى القرن التاسع عشر ، وواقعة ظهور « علم
 الاجتماع » تحت تأثير تزايد الاخطار التي تعرضت لها ضروب

التوازن الاجتماعي منذ عهد الثورة حتى فترة الإصلاحات
 البورجوازية ، لا تفسران لنا تلك الامكانية الباطنية ، أو الواقعة
 المحضة ، الا وهى أن الإنسان قد أصبح - للمرة الأولى منذ
 أن وجد على ظهر الأرض بشر يحبون فى جماعات - موضوعا
 لعلم (سواء أكان ذلك بوصفه كائنا فردا ، أم بوصفه كائنا
 اجتماعيا) • ولا غرو ، فأننا هنا لسنا بازاء حدث يمكن النظر
 اليه على أنه ظاهرة تدخل فى باب « الرأى » أو « الظن » ، بل نحن
 بازاء حدث ثقافى على مستوى « المعرفة » • وما كان لهذا الحدث
 أن يظهر الى عالم الوجود ، لولا ما طرأ على « الاستتمية » نفسها
 من عملية « اعادة توزيع » عامة شاملة : إذ تركت « الكائنات
 الحية » مجال « التمثيل representation ، لكى « تقبع » أو « تستقر »
 فى الأعماق النوعية للحياة ، مثلها فى ذلك كمثل « الثروات »
 التى أصبحت تكمن فى الحركة التقدمية لأشكال الانتاج ، أو كمثل
 « الكلمات » التى صارت مجسورة فى سيرورة اللغات • وهكذا
 كان ظهور « المعرفة » النوعية الخاصة بموضوع « الإنسان » ،
 مقترنا - ان لم نقل معاصرا - لظهور « البيولوجيا » (علم
 الأحياء) ، والاقتصاد ، و « الفيلولوجيا » (علم فقه اللغة) :
 وان تكن هذه المعرفة الجديدة قد اقترنت منذ البداية بأشكالية
 ابستمولوجية هامة : الا وهى التساؤل عن مدى شرعية أية
 دراسة علمية تحيل « الذات » نفسها الى « موضوع » !

٤ - ١٢ وهنا يقرر فوكوه أن « العلوم الانسانية » (أو ما
 اصطلحنا على تسميته كذلك) ليست مجرد « علوم زائفة » ، بل
 هى ليست علوما على الإطلاق ! والسبب فى ذلك أن « التنظيم »
 الذى يحدد « وضعيتها » ، ويؤصل جنورها داخل « الاستتمية »
 الحديثة ، من شأنه فى الآن نفسه أن ينأى بها عن دائرة العلوم
 (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) • وأما اذا تساءلنا عن السر فى
 المزاعم أو الادعاءات العلمية التى طالما تنزع بها أصحاب
 الدراسات الانسانية ، كان رد فوكوه على هذا التساؤل أن
 التحديد الأركيولوجى لعملية ظهور تلك « العلوم الانسانية »
 المزعومة ، هو الكفيل باظهارنا على أنها تستند فى الحقيقة الى
 عملية (أو عمليات) « تحويل » لنماذج مستعارة من « العلوم » •
 واما « التنظيم » الذى يشير اليه فوكوه - فى هذا الصدد - فهو

تنظيم ثلاثى يصور لنا العلوم جميعا على شكل « هرم » رمزى :
 ضلعه الأول (أو أن شئت فقل : بعده الأول) هو العلوم الرياضية
 والفيزيائية ؛ وضلعه الثانى (أو بعده الثانى) هو علم الأحياء ،
 وعلم الاقتصاد ، وعلم اللغة - مع العلم بأن هذه جميعا ليست -
 فى نظر فوكوه - علوما انسانية ؛ بينما ضلعه الثالث (أو بعده
 الثالث) هو الفكر الفلسفى . ولما كانت « العلوم الانسانية »
 لا تندرج تحت أى بعد من هذه الأبعاد الثلاثة ، فإن فوكوه
 لا يعتبرها « علوما » على الإطلاق ! ولا شك أن انعدام كل بعد
 تاريخى - أو دياكرونى - فى تصور فوكوه لهرمه الثلاثى ، قد
 عمل على اقضاء « التاريخ » أيضا من مضمار « العلوم » .
 ولكن فوكوه لا يرى مانعا من القول بأن العلوم الانسانية تتسلل
 الى « هرمه الابستمولوجى » من خلال الفجوات أو الفتحات التى
 تتركها المعارف الأخرى المكونة من ذى قبل . ولما كانت العلوم
 الانسانية تعيش دائما عالة على العلوم الاستنباطية ، والعلوم
 التجريبية ، والفكر الفلسفى ، فضلا عن أنها كثيرا ما تصطنع
 من المفاهيم والنماذج ما هو مستعار من البيولوجيا ، والاقتصاد ،
 وعلوم اللغة . فليس بدعا أن نرى فوكوه ينبهنا الى صعوبة
 تحديد « وضع » ، أو « موقع » ثابت لها ، فى اطار التصنيف
 المعاصر للعلوم . وليس السبب فى صعوبة العلوم الانسانية
 المزعومة برآج الى تعقد موضوعها وكثافتها ، أو اتصافها
 بطابع ميتافيزيقى . أو استنادها الى موجود زئبقى لا يكف عن
 العلو على نفسه . بل السبب هو تعقد التنظيم الابستمولوجى
 الذى توجد فى اطاره من جهة . وطبيعة العلاقة الثابتة التى
 تربطها بالأبعاد الثلاثة المكونة لصميم مجالها من جهة أخرى .
 والظاهر أن فوكوه - من فوق قمة هرمه الابستمولوجى - قد
 أصدر حكمه بالاعدام على « العلوم الانسانية » جميعا ، بما فيها
 « علم النفس » ، و « علم الاجتماع » ، و « علم التاريخ » ،
 و « الانثروبولوجيا » . الخ ! ومن هنا فانه قد رفض الدخول
 فى المشكلات الميتدولوجية الخاصة بالعلوم الانسانية ، مما طالما
 دار حوله نقاش أهل تلك العلوم : أتراها تقوم على « التفسير »
 أم على « الفهم » . وهل تستمد نموذجها من الرياضيات أم من
 علم الأحياء . وهل يمكن أن تقوم هوية بين « الذات »

و « الموضوع » ، وهل تركز أولا وبالذات على « المنهج التكويني » أم على « المنهج البنوي » ، وهل يمكن أن يقوم - في نطاق تلك العلوم - اتجاه منطقي صوري محض ؟ ! الخ ، ولكن فوكوه - مع ذلك - قد كرس الصفحات الطويلة من الفصل العاشر (والأخير) من كتابه المشهور : « الألفاظ والأشياء » للحديث عن « شكل (أو صورة) العلوم الانسانية » ، و « نماذجها الثلاثية » ، فراح يبين لنا أن « علم النفس » يستعير من « علم الأحياء » أهم نماذجها ، وفي مقدمتها جميعا مفهوم « الوظائف » fonctions ومفهوم « المعايير » : les normes ، في حين أن « علم الاجتماع » يأخذ عن « علم الاقتصاد » أهم نماذجها ، ألا وهي مفهوم « الصراع » : conflit ، ومفهوم « القاعدة » : règle .

بينما تقوم دراسة الأساطير والآداب باستعارة نماذجها - كفكرة « المعنى » أو « الدلالة » signification ، وفكرة « النسق » أو « النظام » : système من « الفيلولوجيا » (أو علم فقه اللغة) . ويمضى فوكوه الى حد أبعد من ذلك فيحاول أن يرسم لنا مسار تاريخ العلوم الانسانية كلها ، ابتداء من القرن التاسع عشر حتى اليوم ، عن طريق تعقبه لتلك النماذج الثلاثة (على التعاقب) ألا وهي النموذج البيولوجي ، ثم النموذج الاقتصادي ، وأخيرا النموذج اللغوي (أو الفيلولوجي) . ويلاحظ فوكوه - في هذا الصدد أيضا - أن تطور العلوم الانسانية لم يتخذ هذا المسار فحسب ، بل هو قد سار أيضا على طريق آخر هو الانتقال من الاهتمام بالوظيفة ، والصراع . والدلالة . (وهي الحدود الأولى في تلك الأزواج الثلاثية المتعاقبة) ، الى الاهتمام بالمعيار ، والقاعدة ، والنظام ، (وهي الحدود الثانية في تلك الأزواج الثلاثة المتعاقبة) . ثم ينتقل فوكوه - بعد ذلك - الى دراسة دور « التمثيل » représentation في العلوم الانسانية ، لكي يبين لنا أنه ليس شمة تطابق بين « التمثيل » و « الوعي » (أو الشعور) . ما دام في إمكان « الوظيفة » أن تقوم بدورها . و « الصراع » أن يحدث نتائجه ، و « الدلالة » أن تفرض معقوليتها ، دون المرور بمرحلة « الوعي » الواضح أو « الشعور » الصريح . والواقع أن « الوعي » و « التمثيل » أمران مختلفان ، بدليل أن عملية اللقاء الأضواء على العناصر والتنظيمات التي قلما تنفذ الى مجال

الوعى من حيث هى كذلك، لا يمنع العلوم الانسانية من الخضوع لقانون « التمثل » . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول أن كل ما فى السلوك البشرى « لغة » ، حتى وإن لم يكن مقالا صريحا ، بل حتى اذا لم يكن محققا على مستوى « الوعى » أو « الشعور » . وربما كان أهم ما امتازت به المعرفة المعاصرة الدائرة حول الانسان ، هو انها قد أقامت ضربا من التفرقة أو الفصل بين « الوعى » و « التمثل » . وآية ذلك أننا « نتمثل » - فى عقولنا - كلا من « الحياة » ، و « الحاجة » ، و « اللغة » ، على شكل « وظيفة » ، و « صراع » ، و « دلالة » ، ولكن بصورة قد تكون لا شعورية تماما . وعلى حين أن الثنائية التى كانت تسود العلوم الانسانية منذ عهد قريب هى ثنائية « السوى » و « المرضى » ، أصبحنا نشهد اليوم ثنائية أخرى أكثر أهمية ألا وهى ثنائية « الشعور » و « اللاشعور » . وفوكوه يقرر هنا أن العلوم الانسانية - فى وقتنا الراهن - لم تعد توجد الا حيث تكون هناك عملية « كشف » أو ازالة للنقاب عن « اللاشعور » . ومعنى هذا أننا لا نتحدث عن « علم انسانى » حين نكون بصدد دراسة تدور حول الانسان ، بل حين نكون بصدد تحليل - على مستوى البعد الخاص باللاشعور - للمعايير ، والقواعد ، والمجاميع الدالة (= ذات الدلالة) التى تكشف أمام الشعور (أو الوعى) الشروط المحددة لأشكاله ومضامينه . وعلى الرغم من أن فوكوه يؤكد أن « العلوم الانسانية » تمثل جزءا لا يتجزأ من « ابستمية » العصر الحديث (مثلها فى ذلك كمثمل الكيمياء أو الطب) ، الا انه ينكر عليها طابعها الوضعى ، فلا يقول عنها انها « علوم » - بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة - وان كان يأبى - فى الوقت نفسه - أن يهبط بها الى مستوى « الأوهام » ، أو « الأخيلة شبه - العلمية » ، أو ما يسمونه عادة « الايديولوجيا » .

٤ - ١٣ وهنا يظهر الفارق الكبير بين كل من ليفى اشتراوس وفوكوه فى نظرتهم الى « العلوم الانسانية » : لأنه على حين أن ليفى اشتراوس قد أقام تعارضا بين الفيزياء وعلم الأحياء من ناحية ، والعلوم الانسانية من ناحية أخرى ، بحجة أن هذه العلوم الأخيرة لا تستحق لقب « العلم » بنفس الدرجة وعلى

نفس المستوى ، مؤكداً - في الوقت نفسه - أن في إمكان كل من علم الاجتماع والانتولوجيا الارتقاء الى مستوى الوضع « العلمى ، اذا نجحوا فى تجاوز عماء الظواهر من أجل الوصول الى « النظام » الكامن من خلفها ، نجد أن فوكوه - على العكس من ذلك - قد ظل متمسكا بفكرته القائلة بأن « العلوم الانسانية » لا يمكن أن تعد مجرد علوم زائفة ، بل هى ليست من « العلم » فى شيء ، وأما السر فى ظهورها فهو أن الثقافة الأوروبية - فى القرن التاسع عشر - قد عملت على إنشاء « موجود » - أطلقت عليه اسم « الانسان » - تضافرت بعض الأسباب الابستمولوجية الخاصة على جعله « موضوعا » وضعبا لضرب من « المعرفة » : savoir ، ولا نقول - بأى حال من الأحوال - موضوعا لضرب من « العلم » : science . وعلى الرغم من أن فوكوه يفسح مجالا خاصا لكل من « التحليل النفسى » و « الانتولوجيا » - فى نطاق ما اسماء بالمعرفة الانسانية - الا أنه لا يرى فى هذين الباحثين سوى محاولتين جانبيتين لدراسة « اللاشعور » (خارج « الانسان » نفسه) ! ولا يرى فوكوه مانعا من ربط هذين الباحثين بأشكال « التناهى » البشرى (على نحو ما حللها الفكر الغربى الحديث) ، ألا وهى « الموت » ، و « الشهوة » (أو الرغبة) ، و « القانون » (من حيث هو « لغة ») ، ولكنه يؤكد أن هذه الأبعاد الثلاثة لا تمثل المجال التجريبي للانسان ، حيث يمكن لكل من التحليل النفسى والانتولوجيا بلوغ مستوى الوضعية العلمية ، وإنما هى مجرد شروط لامكانية أية معرفة تدور حول الانسان .

بيد أن فوكوه لا يقف عند هذا الحد ، وإنما هو يقرر أيضا أن تلك المعرفة الجديدة التى ظهرت بظهور « الانسان » - فى القرن التاسع عشر - إنما هى بعينها التى سوف تجهز عليه ! وأية ذلك أن « الفرد » الذى كان من قبل موزعا بين « علم الفيزياء » و « علم الأحياء » ، لن يلبث أن يفقد ذلك القدر الضئيل من « الهوية » الذى بقى له ، بسبب توزيعه بين فروع مختلفة من المعرفة : الا وهى علم النفس ، وعلم الاجتماع ، والانتولوجيا ، والتحليل النفسى ؛ وهى تلك المعارف التى تتقاسم فيما بينها رفاته ، زاعما كل منها لنفسه أن الجثة التى بين يديه هى الحقيقة بعينها ! وقد يكون هناك موضع للحديث عن تشابه بين كل من نيتشه وفوكوه :

لأن الأول منهما قد نادى بـ «موت الإله» ، بينما نجد أن الثانى
منهما قد أصبح ينادى اليوم بـ «موت الإنسان» ! ولكن على حين
أن نيتشه كان هو «القاتل» الحقيقى للآلوهية ، فقد لا يكون فى
وسعنا أن نقول عن فوكوه أنه هو «القاتل» الحقيقى للإنسان !
وآية ذلك أن «الفرد العينى» الذى أسهمت علوم الاقتصاد ،
والأحياء ، واللغة ، فى تنصيبه ، حيناً ما من الزمن ، عند آفاق
معرفتنا ، قد أصبح قاب قوسين أو أدنى من الموت ، اذ دب فيه
الانحلال بمجرد ظهوره ، تحت تأثير تلك الضربات المتلاحقة من
«التجريد» ! ومهما يكن من شيء ، فإن «الذى لانزاع فيه - فيما
يقول فوكوه - أن الانسان لا يمثل اقدم مشكلة واجهتها المعرفة
البشرية ، ولا أكثرها استمراراً أو ثباتاً ٠٠٠ أجل ، فإن المعرفة
لم تتخذ منه هو وحده - بكل ما لديه من أسرار - الموضوع
الأوحد الذى طالما دارت حوله ٠٠٠ والحق أن الانسان اختراع
تتكفل الأركيولوجيا باظهارنا على حداثة عهده ، وربما أيضاً
قرب نهايته ٠ !

ويتساءل المرء : « إذا كان موت الانسان قد صار امراً
محققاً ، فما هو ذلك الوجود الذى سيحل محله ؟ » أو بعبارة
أخرى : « ماذا عسى أن تكون تلك الابستمية الجديدة التى ستحل
محل الدراسة العلمية للانسان ؟ » . وقد لا نعدم جواباً لهذا
السؤال عند فوكوه نفسه حين يقول : « ان الانسان قد أصبح
الآن قاب قوسين أو أدنى من الغناء ، بعد ما أصبح وجود اللغة
يسطح فى آفاقنا بشكل قوى عميق الأثر » . ولكن هذا الالتجاء الى
« اللغة - فى خاتمة المطاف - باعتبارها « قوة » مسيطرة على
الانسان ، لمجرد كونها خارجة عن الأفراد ، من شأنه أن يجعل
من « وجود اللغة » سرا غامضاً هيئات لنا الوقوف على حقيقة
أمره ! والظاهر أن فوكوه قد وجد فى ظهور « الانسان » علامة
على تصدع « اللغة » وانقسام وحدتها الأصلية ، ومن هنا فإن
استعادة اللغة لتجانسها الأولى ، ستكون بمثابة ايدان بانهياء
عالم الانسان ! ومعنى هذا أن « عودة اللغة الى الظهور من
جديد هى الكفيلة بارجاع الانسان الى « اللاوجود » الساكن
الذى طالما استبقتته فى أغواره وحدة المقال بكل ما لها من
سطوة » ! -

٤ - ١٤ بقى علينا - الآن - أن نحاول تقييم هذه « البنيوية الثقافية » - أو « الاستمولوجية » - التى انتهت فى خاتمة المطاف الى اصدار ثلاثة أحكام بالاعدام على كل من الفلسفة ، والتاريخ ، والانسان ! وهنا نجد أن فوكوه حينما حمل على الفلسفات التقليدية التى تنطلق من « الفاعلية الانشائية » ، أو من « الذات المكونة » (بكسر الواو) ، أو من أى « مبدأ تاريخى - ترنسندنتالى » ، فإنه قد أراد بذلك أن يعلن « موت الفلسفة » من حيث هى نشاط تأملى يرتكز على أولوية « الكوجيتو » ، أو يستند الى « سيادة الذات » ! والظاهر أن « النسبية الثقافية » التى أخذ بها فوكوه قد أفضت به الى ضرب من « الخزي الفلسفى » - كما قال أحد النقاد - وكأن من العار على المرء أن يكون افلاطونيا ، أو ديكارتيا ، أو برجسونيا ، أو وجوديا ، فأدانت كل هذه الفلسفات « العتيقة » انما كانت تقوم على « الذات » ، التى أصبحت الآن « أكبر وصمة يمكن أن يوصم بها المفكر » ! وأما القول بموت التاريخ - فى نظر فوكوه - فإنه لا يعنى سوى تقرير استحالة ادراك التاريخ أو الامساك به ، بدعوى أنه مجرد دراسة وهمية تدخل فى باب الرأى أو الظن ، لا فى باب العلم أو المعرفة ! وليس من جديد فى هذا الزعم لأنه مجرد تكرار لدعوى البنيويين المعروفة التى تقول أن البحث فى الحركات (والانتقالات) التاريخية هو تورط أو خوض فى مجال « المشكوك فيه » أو « غير اليقيني » ، ومن ثم فإنه لا بد لنا من الاستعاضة عن دراسة التاريخ بتحليل البنيات التى هى وحدها سبيلنا الى البحث العلمى الحقيقى . والواقع أنه اذا كان فوكوه - فى اللوحة التى رسمها للعلوم الانسانية (أو المسماة كذلك) - قد أغفل « علم التاريخ » ، بدعوى أن « الانسان » - من حيث هو كذلك - لا يمكن أن يكون موضوعا لعلم ، وأن الوجه البشرى - بالتالى - قد أخذ ينطمس (ان لم نقل يتلاشى) من المنظور - أو المجال - الاستمولوجى المعاصر ، فإن هذا الرفض البنيوى للتاريخ ان هو الا ظاهرة حضارية تكشف عن رغبة الانسان المعاصر فى التخلّى عن دوره الحقيقى بوصفه « فاعلا تاريخيا » . واذن فإن القول بموت الانسان (أو أن شئت فقل « اختفاء الذات ») ليس مجرد تعبير عن ابستمولوجية جديدة تحرص على

« وحدة » المقال العلمى . وتهتم باستبعاد مفهوم « الانسان » الذى طالما أثار البلبلة فى نطاق « اللغة » ، وانما هو فى الحقيقة - أو بالأحرى - تعبير ايديولوجى عن نزوع الانسان المعاصر نحو التخلّى عن النشاط (أو الفعل) فى اطار ذلك المجتمع التكنوقراطى الذى أصبح « يخطط » له كل شيء !

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : هل يكون فوكوه قد شاء القضاء على الفلسفة ، والتاريخ ، والانسان ، من أجل العودة الى دعوى السوفسطائيين الذين لم يكونوا يرون فى الانسان سوى مجرد أثر أو صدى لمجموعة من القوانين الاتفاقية ، الاعتيادية ، المتغيرة ، الغريبة تماما على نظام الطبيعة الثابت ؟ أم هل يكون فيلسوفنا مجرد داعية من دعاة « النزعة اللاعقلانية » كما دمنّا نراه يعلى من شأن « اللاشعور » ، ويؤكد أن تعاقب « الإبيستيميات » épistémés - عبر العصور الثقافية - هو مجرد توال اتفاقى غير قابل للفهم ؟ .. اننا نعلم - بطبيعة الحال - أن « الابستيميات » لا تكون نسقا (أو نظاما) من المقولات الأولية (أو القبلية) - على طريقة كانت - ، ما دام من شأن هذه « الابستيميات » أن تتعاقب على مر الزمان ، ولكن الذى لا نفهمه هو أن يكون هذا « التعاقب » مجرد ظاهرة « لا معقولة » ، يستحيل معها استنباط الابستيميات بعضها من البعض الآخر ، لا بطريقة صورية ولا حتى بطريقة جدلية ، وكأن هذا « التعاقب » لا ينطوى على أية صورة من صور « التوالد » ، تكوينيا كان أم تاريخيا ! ولعل هذا ما حدا بجان بياجيه الى القول بأن « الكلمة الأخيرة فى « أركيولوجيا » العقل (عند فوكوه) هى أن العقل يتغير دون أى سبب أو مسوغ عقلى ، وأن بنياته تظهر وتختفى بفعل تحولات اتفاقية (أو عرضية) بحتة ، أو انبثاقات موقوتة ، على نحو ما كان يزعم علماء الأحياء قبل ظهور البنيوية السيبرنيطيقية المعاصرة .. » وإذا كان بياجيه قد قال عن بنيوية فوكوه أنها « بنيوية بدون بنيات » ، فما ذلك الا لأنه قد لاحظ أن فوكوه قد استبقى من البنيوية السكونية (الاستاتيكية) كل جوانبها السلبية ، بما فيها انكار قيمة التاريخ ، ورفض مبدأ التكوين أو الارتقاء ، وازدياء نظرية الوظائف ، والحكم على الانسان بالموت (ما دام قد قضى عليه بالزوال) ؛ بينما نراه

لا يقرر - فى الجانب الايجابى - سوى أن البنيات هى مجرد مخططات صورية (أو شكلية) ، لا أنسقة من التحولات التى تظل بالضرورة باقية بفعل عملية تنظيمها الذاتى . ولهذا يقرر جان بياجيه أن بنيوية فوكوه - على الرغم من اهابتها - فى خاتمة المطاف - بالوجود السحرى للغة - قد بقيت مجرد « نزعة لا عقلانية » ٩

٤ - ١٥ والظاهر أن فوكوه قد حاول الرد على بعض المآخذ التى وجهها اليه النقاد ، ليس فقط فى اجابته على أصحاب « حلقة الاستمولوجيا » سنة ١٩٦٨ ، وانما أيضا فى كتابه « أركيولوجيا المعرفة » الذى ظهر سنة ١٩٦٩ ، ثم فى كتابه الأخير « نظام المقال » الذى صدر سنة ١٩٧١ . وعلى الرغم من أن فوكوه قد وجد نفسه مضطرا الى التخلّى عن بعض مفاهيمه السابقة ، التى بدت للكثيرين غامضة أو غير محددة (وفى مقدمتها مفهوم « الاستيمية » نفسه) ، الا أننا نراه يصر على موقفه القائل بقرب « اختفاء الانسان » - على نحو ما يختفى « وجه قد صنع من الرمال » - ، وكأنما هو قد شاء أن يمضى فى طريق استثارة مشاعر الاستنكار لدى اهل « النزعة الانسانية » . وهذا الموقف التنبؤى الذى يحمل - فى نظر الفلاسفة عموما ، وأهل فلسفة التاريخ بوجه خاص - أسوأ نبوءة ، قد حذا بالبعض الى التساؤل عن السر فى تلك « النشوة » الصوفية (أو شبه الصوفية) التى يجدها فوكوه فى المناداة بـ « موت الانسان » . والحق أنه « لو أن فوكوه كان يريد بذلك أن يقول أن ابستمية الانسان ، على نحو ما ظهر فى القرن السابع عشر ، هو الآن بصدد الاختفاء ، لما ترددنا جميعا فى مشاركته هذا الرأى ، بل ولضينا الى حد أبعد من ذلك ، لكى نقول أن الانسان قد مات ! ولكن المشكلة هى أن الانسان يرفض التوقيع على شهادة وفاته ، وهذه هى حقيقة الأمر فيما نحن بصده من دراما معاصرة ! » بيد أننا لا نجد فى كتاب « أركيولوجيا المعرفة » (الذى لم يلق من النجاح وسعة الانتشار ما لقيه سابقه : « الألفاظ والأشياء ») اهتماما كبيرا - من جانب فوكوه - بأمثال هذه « التنبؤات » ، بل نجد - على العكس من ذلك - عناية ابستمولوجية فائقة بتحديد « قواعد المنهج » ، مع الاستعاضة عن كلمة « ابستمية »

بكلمة « مقال » discours . وهنا يحاول فوكوه تحديد معالم « المجال الابستمولوجي » عن طريق التخلي عن كل تلك الافتراضات المسبقة القائلة بأن « منطوق » المقال صادر عن ذات فردية ، أو عن وعى جماعى ، أو عن ذاتية ترنسندنتالية ، لكى يقرر أن المقال « مجال غفل » champ anonyme « تجد فيه الذوات الفردية ، المتكلمة ، مكانها ووظيفتها » . ومن هنا ، فإن ما يسميه فوكوه باسم « مجال المعرفة » هو عبارة عن « مجموع العناصر ، المتكونة بطريقة منتظمة بفعل الممارسة المقالية ، التى لا غناء عنها من أجل انشاء العلم ، وإن لم يكن من اليسر لها بالضرورة العمل على توليده » . وواضح من هذا النص أن فوكوه لا يريد أن يدرس الأفكار ، والتمثلات ، والصور ، والقضايا ، والموضوعات التى قد تبدو أو تتخفى عبر « المقال » - أو « المقالات » (= الأحاديث) ، بل هو يريد أن يدرس تلك « المقالات » (أو « الأحاديث ») نفسها ، من حيث هى « ممارسات » تخضع لمجموعة من « القواعد » . والجديد فى هذا المنظور أنه لا ينطوى على أية عودة الى عملية « تاريخ الأفكار » ، بل هو يمثل محاولة جديدة من أجل ادراك « المقال » فى صميم البعد الخاص به من حيث هو « حدث » ، بغية الوصول الى تحديد طابعه الخاص من حيث هو واقعة نوعية . ولا غرو ، فإن كل قول ، وكل نص ، مهما يكن من تشابه أو تقارب بينه وبين غيره من الأقاويل أو النصوص ، لا يمكن أن يجيء مطابقا تماما لما تقدم عليه .

وبيت القصيد هنا أن يكف الباحث تماما عن كل محاولة منهجية مزعومة من أجل اقامة أى ضرب من ضروب « الاتصال » أو « الاستمرار » بين « الوقائع المقالية » . والواقع أنه اذا كان على « الأركيولوجى » أن يكتشف « الحدث » ، فلا بد له من أن يتخلى عن كل تلك « المفاهيم » السابقة ، التى قد تحول بينه وبين تقديم « المقال » ، كما هو فى صميم طابعه الفردى الخاص ، من أجل تجميده داخل اطار مزعوم من « الاستمرارية » ، دون أن يكون ثمة أساس لمثل هذه الاستمرارية ، اللهم الا ذاتية المحلل نفسه ! ومن هنا ، فإن القاعدة الأساسية فى منهج فوكوه الأركيولوجى هى التخلي نهائيا عن مزاعم « الاستمرارية » القائمة على مفاهيم غامضة ، من أمثال « التراث » ، و « التأثير » ،

و « الترقى » ، و « التطور » ، و « العقلية » ، و « روح العصر »
 ٠٠ الخ . وعلى الرغم من أن هذا النقد ينصب أولا وبالذات على
 عملية دراسة النصوص ، الا أنه قد يصدق أيضا على علم
 الاجتماع ، خصوصا حين يزعم الباحث الاجتماعي أن في وسعه
 الحديث عن « الشمولية الثقافية » . أو عن « النظرة الكلية الى
 العالم » ٠٠٠ الخ . وقصارى القول ، أن القاعدة المنهجية
 الكبرى في « أركيولوجيا المعرفة » ، إنما هي ترك « المقال » أو
 « الحديث » نفسه يتكلم ، دون أى تدخل من قبلنا نحن !!
 ولكن ، ليس هذا الاهتمام بترك « المقال » يتحدث عن نفسه
 مجرد عود خفى الى « تاريخ الأفكار » ؟ هذا ما يرد عليه فوكوه
 بقوله أن « تاريخ الأفكار » هو مجرد « تاريخ فلسفى » ، يقوم
 على وهم « الاستمرارية » ، ومزاعم « التقدم » المطرد ؛ وكأنه
 ليس فى « التاريخ » طفرات ، أو تعثرات ، أو فواصل ! ولكن
 تاريخ « الاستمراريات » هو فى الحقيقة تاريخ أسطورى ، أن لم
 نقل مجرد « تاريخ مجعول للفلاسفة » ! ٠ وأما التاريخ المعاصر
 - تاريخ المؤرخين - فانه موسوم بطابع ذلك الانقلاب
 الاستيمولوجى الذى أحدثه لأول مرة ماركس حينما أثار ،
 لا مشكلة التراث ، أو الأثر ، أو التقليد ، بل مشكلة الحد ، أو
 التفرقة ، أو التقسيم : « لقد كان الانفصال علامة على التشتت
 الزمانى الذى كان على المؤرخ أن يحذفه ويقضى عليه ٠٠٠ ولكنه
 أصبح اليوم من العناصر الأساسية فى التحليل التاريخى ٠٠٠
 ولا غرو ، فإن ما يبغى المؤرخ - على وجه التحديد - الكشف
 عنه ، إنما هو حدود مسار ما ، وانعطاف خط معين ، ونقطة
 تحول حركة ما من الحركات ٠٠٠ الخ » . وهكذا أصبح
 « الانفصال » - باعتباره مفهوما أساسيا ، وعملية مقصودة ،
 ونتيجة مترتبة على الوصف التاريخى نفسه - ترسا أساسيا فى
 جهاز التحليل التاريخى ، خصوصا وأنه هو الذى يسمح للمؤرخ
 بأن يصول « الوثائق » الى « آثار » monuments (بالمعنى
 الأركيولوجى لهذه الكلمة) . وليس معنى هذا أن التاريخ
 المعاصر قد أقسح مجالا كبيرا لفكرة « الانفصال » ، محاكاة منه
 لعلوم أخرى كالفيزياء أو علم الأحياء ، وإنما الواقع أن
 « النموذج التاريخى » المعاصر ينطوى على شيء أكثر من مجرد

« المحاكاة » ، لأنه يقوم أولا وبالذات على رفض مقولة « الذات » وهذا هو السبب في أن فوكوه يهتم - في هذا الصدد - بالكشف عن زيف المسلمة الأنثروبولوجية التي يركز عليها تاريخ الأفكار ، لكي يلمس لعملية تحديد « الوقائع المقالية » منهجا جديدا لا يستند الى أى موضوع أنثروبولوجى . ولا يرى فوكوه مانعا من التخلي عن مفهوم « التجربة » الذى كان قد استخدمه فى كتابه « تاريخ الجنون » ، ومفهوم « النظرة الطبية » الذى كان قد اصطنعه فى « مولد العيادة » ، نظرا لأن هذين المفهومين قد يوحيان بوجود « ذات غفل » (أو « ذاتية مجهولة ») عامة ، تكمن فى باطن التاريخ !

٤ - ١٦ بيد أن بعضا من المفسرين قد وجد لدى فوكوه محاولة مزدوجة لتجاوز كل من « النزعة الانسانية » من جهة ، و « النزعة البنيوية » من جهة أخرى . وحجة هؤلاء أن « الاستيمات » التى تحدث عنها فوكوه لم تكن بمثابة « بنيات » ترتبط فيما بينها ارتباطا سوريا أو جدليا ، وانما هى قد كانت مجرد « أحداث » ، تظهر بالصدفة ، وتختفى أيضا بالصدفة ! وتبعا لذلك فقد زعم أصحاب هذا الرأى أن فوكوه هنا متأثر ببشلاىر ، أكثر مما هو متأثر بالبنيوية : لأن فكرته الأساسية هنا مأخوذة من « ابستمولوجيا » بشلاىر التى كانت تحذر القارئ من الوقوع تحت وهم « الحدوس الأولية الجاهزة » ، أو تحت سحر « البداهة المزعومة » : بداهة المفاهيم المستمدة من التجربة العادية المشتركة ! وأية ذلك أن فوكوه هو الآخر قد شاء أن يظهر العلوم الانسانية من ضروب اليقين الزائف التى ما تزال حية فى باطن « الحس المشترك » ، وفى مقدمتها فكرة « الاتصال » أو « الاستمرار » ، والزعم بوجود « وعى » (عام) يحصل ، ويتقدم ، ويستبقى ، وينتكر ! ولكن ، على حين أن بشلاىر قد بقى مستندا - أن من حيث يدرى أو من حيث لا يدرى - الى فلسفة أنثروبولوجية تفسح مجالا لمفهوم « الذات » ، نجد أن فوكوه لا يقبل كل هذه التحليلات النفسية المزعومة للمعرفة الموضوعية (على نحو ما قدمها لنا بشلاىر) ، لكى يستعيض عن مفهوم « القطيعة » ، بمفهوم أشد أصالة وأكثر تطرفا منه ، ألا وهو مفهوم « الانفجار » : irruption . وليس من شك فى أن عدول

فوكوه - فى كتبه المتأخرة - عن استخدام مفهوم «الايستمية» شاهد على رغبته فى التخلّى عن اتجاهه البنيوي السابق ، من أجل العمل على تجاوز كل من «الانسانية» و «البنيوية» على السواء ! ولعل هذا هو السر فى اختفاء مفاهيم «القطيعة» ، و «التمزق» ، و «الفواصل» ، و «الانقلابات الحاسمة» ، من كتب فوكوه المتأخرة ، وكان «المنهج الأركيولوجى» قد أصبح - على حد تعبير أحد النقاد - «تاريخا عجيبا يرفض كلا من «استمرارية» الذات من جهة ، و «الانفصالية البنيوية» من جهة أخرى ...» . والمشكلة - الآن - هى أن نعرف - على وجه التحديد - هل نجح فوكوه فعلا فى تجاوز التقابل الزائف بين «الاتصال» ، «الانفصال» ، أم هل بقى أسيرا لبنيويته الثقافية القائمة على «انفصال» عالم المقال ؟ !

٤ - ١٧ الحق أننا لو أنعمنا النظر الى فلسفة فوكوه (أو - على الأصح - الى «لا-فلسفة» فوكوه) ، لوجدنا أنها - فى صميمها - نزعة بنيوية تهتم بدراسة «التاريخ الثقافى» ، بعد أن تجرده من كل مظهر من مظاهر «الاتصال» ، عاملة فى الوقت نفسه على أحواله بأسره الى عالم «المقال» ، حيث يكون المهم هو تحليل «ما يقال» *dicitur* ، دون الاستناد الى أى نوع من أنواع «الكوجيتو» الديكارتي . ولما كان «المقال» - فى رأى فوكوه - هو «حدث» نوعى لا بد من العمل على وصفه ، لا محل مواجهة بين واقع ولغة ، فليس بدنا أن نرى فوكوه ينسب اليه ضربا من «المادية» ، بدعوى أنه لا بد من الكشف عن «القواعد» التى تبرر «نظام» المقال ، وتسمح بتفسير تلك «الممارسة المقالية» ، من حيث هى منطقية فى ذاتها على «تنظيم مادى» خاص . ومعنى هذا أن ثمة «قواعد» لا بد لكل فرد من الخضوع لها ، بمجرد ما يأخذ على عاتقه المشاركة فى المقال . مع ملاحظة أن لهذه القواعد وجودها الموضوعى ، المادى ، اللموس ، دون أن يكون ثمة موضع للحديث عن «ذات» أو «موضوع» ! ولكن ! على حين أن المورخ التقليدى للأفكار ، كان يتحدث دائما عن «أبداع» ، و «وحدة» ، و «أصالة» ، و «معنى» (أو «دلالة») نجد أن أركيولوجيا المعرفة (أو - على الأصح - «المقال») عند فوكوه لا تتحدث الا عن «الحدث» ، و «السلسلة» ، و «الاطراد»

(أو « الانتظام ») ، و « شرط الامكان » • ولئن يكن فوكوه قد طبق هذه القواعد المنهجية على « العلوم الانسانية » بصفة خاصة ، الا اننا نجده يقترح - فى كتابه « نظام المقال » - دراسة « نظام التحريم (أو المنع) فى اللغة ، خصوصا فيما يتعلق بالمسألة الجنسية ، ابتداء من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر •

وهكذا نرى أن ولع فوكوه الشديد باللغة : logophilie قد جعله يحيل « الفلسفة » بأسرها الى مجرد « تساؤل عن اللغة » ، وكان ليس للانسان من حياة خارج « عالم المقال » ! وإذا صح ما قاله هيجل من أن مهمة الفلسفة هى تعقل عصرها ، بحيث ترد الى المجتمع الذى تعيش فى كتفه صورته الخاصة ، على نحو ما تتصورها ، فربما كان فى وسعنا أن نقول ان فوكوه قد اهتم بالمقال ، نظرا لان الحضارة الغربية قد أصبحت تؤله ، بدليل قول فوكوه نفسه : « أية حضارة - فى الظاهر - كانت أكثر احتراما للمقال من حضارتنا ؟ وفى أى مكان آخر ، احتفل الناس بالمقال ، وكرموا أكثر أو أفضل ؟ » • وقد يكون فوكوه على حق حين يتحدث عن « احترام » المجتمع الغربى للمقال ، ان لم نقل تأليهه له (و « التأليه » يشتمل على معنى « التبجيل » من جهة ، و « الرهبة » أو « الخوف » من جهة أخرى) ، ولكن الذى يأخذه الكثيرون على فوكوه أنه هو نفسه قد تورط فى ضرب من « الوضعية المنطقية » ، فانتهى الى القضاء على « الانسان » ، باسم تلك « اللغة » التى فطن هو نفسه الى شبحها الرهيب الذى يجثم على صدور أهل القرن العشرين ! ألم يقل فوكوه : « ان هناك - بلا شك - فى مجتمعنا المعاصر ، مخاوف لغوية عميقة : logophobie ، أعنى ضربا خفيا من الرهبة أو الخوف بازاء تلك الأحداث ، أو تلك الكتلة الهائلة من الأشياء المقلوبة ، وكان ثمة جزءا من انبثاق كل تلك الأقاويل والعبارات المنطوقة ، مع كل ما قد تحمله من مظاهر العنف ، والقطيعة ، والصراع ، والفوضى ، والخطر ، أو كأن ثمة توجسا من ذلك الأزيز المستمر للمقال ، بكل ما ينطوى عليه من فوضى واضطراب ؟ » ! فكيف أراد فوكوه للفلسفة - فى خاتمة المطاف أن تستحيل الى مجرد بحث فى اللغة » ، وكان ليس فى حياة البشر سوى نوع واحد.

من « الممارسة » ، ألا وهي « الممارسة المقاتلية » ؟ صحيح أن ثورة فوكوه على كل نزعة ايقانية (دوجماطيقية) هي التي دفعت به الى طرد « الانسان » ، ورفض « الذات » ، من أجل استبقاء « اللغة » ، والاهتمام بـ « المقال » ، ولكن أليس هناك نوع من « الانسانية » في العبارة التي أدلى بها فوكوه الى إحدى المجلات الأدبية حين قال : « أن بحثنا يريد أن يربط الانسان بعلمه ، وكشفه ، وعالمه » ؟ انه لمن الواضح - كما قال دوفرن بحق - أن كل مهمة الفلسفة الانسانية انما تنحصر في التشديد على صلة الملكية التي تجعل من « العلم » علم الانسان ، ومن « العالم » عالمه ، وما دام « الانسان » هو دائما الذي « يتكلم » - حتى حين يعلن بضمير المتكلم أن الانسان قد مات - فستبقى « اللغة » دائما هي لغة الانسان ، وسيبقى « النظام » système نفسه مجرد « صنعة بشرية » ، حتى ولو اتخذ طابع شيء قد انفصل عن الانسان وارتد ضده ! واذن ، فقيم الزعم بأن « الانسان هو مجرد تجعيدة صغيرة على سطح بعض الرمال » ؟ !

... الظاهر أن قضية « موت الانسان » - عند فوكوه - هي مجرد « صيحة ابستمولوجية » ، أراد من ورائها صاحب كتاب « الألفاظ والأشياء » ايقاظ أهل « العلوم الانسانية » من سباتهم الايقاني (أو الدوجماطيقى) ، وكأنما هو « كافت » جديد راق له أن يضع بين أيدينا دراسة نقدية للعلوم الانسانية ، ان لم نقل لابستمولوجيا الثقافة البشرية بصفة عامة . ولكن هذه « الصيحة الابستمولوجية » قد بدت للكثيرين علامة ايديولوجية على التزام فوكوه بضرب من « التكنوقراطية » technocratie ، وكأن « المجال الابستمولوجي » الوحيد الذي « قبع » فيه فوكوه انما هو « المكتب » ! وحجة أصحاب هذا الرأي أن فوكوه - في مكتبه - قد راح يصدر حكمه على الانسان ، والتاريخ ، والذات ، والعلوم الانسانية ، والفلسفة ، مستندا في ذلك الى ما بين يديه من تقارير عن ماضى الدراسات الانسانية وحاضرها ، دون أن يعنى نفسه باستشارتها أو ممارستها ، وكأنما هو مجرد « منفذ » قد عهد اليه بتطبيق « خطة » سابقة ! ويتساءل المرء : باسم من يتكلم فوكوه ، ولحساب من يعمل ، فلا يجد جوابا على هذا التساؤل اللهم الا رد الرجل التقنى الذي يقول : « لست أنا الذي

أخطط لكم ، بل هكذا خططوا لكم ، وأنتم لا تعرفون أن « البنية » بطبيعتها « لا شعورية » ! ومعنى هذا أن وجه الخطورة في موقف فوكوه أنه لا يضع « نظرة » مكان أخرى ، بل هو يحاول أن يبين لنا أنه ليس هناك « نظرة » ، أو « منظور » ، على الإطلاق ! أنه يقتصر على القول بأن « هذا كهذا » ، لا أكثر ولا أقل ! ولو أنه أنعم النظر إلى مسار الفكر البشري ، لتحقيق من أنه لا بد من أن تكون لكل مجموعات من الأفكار أسبابها ومبرراتها ، سواء أكانت عللا فاعلية أم مجرد غايات قصدية ، ولأدرك أن القيم المنطقية نفسها لا بد من أن تحمل وراءها نواحي أو مقاصد ! وفضلا عن ذلك ، فقد رفض فوكوه مفهوم « الإيديولوجيا » (بالمعنى الماركسي لهذا الاصطلاح) ، وكان « الأفكار » تتحدد — من تلقاء نفسها — على المستوى « المقاتلي » (أو اللغوي) بحكم العلاقات الموضوعية ، الخارجية ، القائمة بينها ! وفات فوكوه — فيما يقول بعض خصومه — أن كل الآراء التي نادى بها أن هي إلا صدى لذلك المجتمع الفرنسي الذي عاش فيه : « مجتمع الألفاظ » ، وهل كان كتاب « الألفاظ والأشياء » إلا مجموعة ضخمة من السحب التي تثيرها الكلمات والعلامات ؟ ! ويختم أحد النقاد سلسلة المآخذ التي يوجهها إلى فوكوه بقوله : « أن كل هذا لا يزيد عن كونه مجرد ذر للغبار في العيون ! ولكن وجه الخطورة في الأمر أن الضربة قد تنجح ، وأن الخطر — بالتالي — قد أصبح يتهدد كلا من **العقل** وتوأمه **الديموقراطية** »

ويبقى أن نتساءل : هل هناك — بالفعل — مثل هذا التشابه بين الطابع اللاشعوري للبنية (عند فوكوه) ، وبين « مخطط » الرجل التكنوقراطي ؟ ألا يحتمل أن يكون هدف فوكوه من وراء إعلانه عن « موت الإنسان » — في العلوم الانسانية — هو الدعوة إلى الاستعاضة عن « الذات » السيكو — تاريخية الماثلة في تاريخ الثقافة الغربية ، بمعرفة دقيقة بما يعمل عمله في مضمار « اللغة » . التي تستخدمها تلك العلوم في حديثها عن الإنسان الغربي ؟ صحيح أن مثل هذه النظرة الاستعمولوجية إلى الإنسان قد لا تحمل دفء النظرات الميتافيزيقية الكلاسيكية ، ولكن ليس العلم في حاجة أيضا إلى مثل هذه النظرة الباردة ؟

وأخيرا ، ألا يحق لنا أن نتساءل عن « موضع » فوكوه نفسه ،

داخل الاطار الاستمولوجى الذى قدمه لنا ؟ ان فوكوه قد نصب
من نفسه « راوية » يسرد علينا قصة الحضارة الغربية بأسرها ،
ولكن ما « الوضع » الذى يشغله هذا الراوية بين « السارد »
و « المسرود » ؟ واذا كان من شأن مجال المعرفة أن يحدد لكل
« متكلم » مكانه الخاص ، فما المكان الذى يشغله المتكلم
« فوكوه » ، من حيث أنه يتكلم عن المعرفة ، والمتكلمين جميعا ،
بمعنى أنه « راوية الرواة » ؟ ألا نجد أنفسنا هنا - مرة أخرى -
بازاء مغالطة ابيمينيدس Epiménide - الكذاب اليونانى القديم
- الذى قيل عنه - بحق - انه الجد الأكبر لكل دراسة
استمولوجية ؟ !

« اليقظة »

في ميدان « التحليل النفسي »

الفضّل الخامس

« البنيوية السيكلوجية »

٥ - ١ إذا كان اللقاء بين « البنيوية » و « علم الاجتماع » قد تحقق على يد ليفي اشتراوس ، وإذا كان المنهج البنيوي قد عرف طريقه الى التاريخ الثقافي (والايستمولوجيا) من خلال فوكوه ، فإن التلاقى بين « البنيوية » و « التحليل النفسى » قد تحقق على يد لاكان Lacan . وقد ولد جاك لاكان ببافيس فى ١٣ ابريل سنة ١٩٠١ ، واتجه فى تعليمه نحو دراسة الطب ، ثم لم يلبث أن تحول عنه الى « الطب العقلى » . وفى عام ١٩٣٢ استطاع لاكان أن يتقدم برسالة علمية تحت عنوان : « ذهان البرانويا فى علاقته بالشخصية » : وكانت هذه الدراسة الأكاديمية لمرض « البارانويا » هى الخطوة الأولى التى قادت لاكان من بعد الى « فرويد » عبر « الطب العقلى » . وفى عام ١٩٣٦ شارك لاكان فى أحد المؤتمرات العالمية فى التحليل النفسى بدراسة هامة تحت عنوان : « مرحلة المرأة » : وقد كانت هذه الدراسة السيكلوجية الأصيلة مساهمة قيمة فى مضمار التحليل النفسى ، عاد اليها من بعد لاكان نفسه (فى المؤتمر العالمى للتحليل النفسى الذى عقد فى ١٧ يوليه سنة ١٩٤٩) من أجل تعميق فهمنا لدور « مرحلة المرأة » فى تكوين الذات ، والقاء المزيد من الضوء على دلالة الشعور الفردى بالبدن (أو الجسم) ، تمهيدا للوصول الى طريقة جديدة فى معالجة موضوع « ذهان الأطفال » . ومنذ ذلك التاريخ ، ظل لاكان يتابع أبحاثه العلمية فى ميدان الطب العقلى من جهة . وميدان التحليل النفسى من جهة أخرى ، فنشر أبحاثا أكاديمية مطولة فى العديد من المجالات العلمية المتخصصة ، وأصبح اسمه معروفا لدى المشتغلين بأمثال هذه الدراسات ، وإن كان قد بقى مجهولا لدى السواد الأعظم من الناس ! ولم تلبث الشهرة أن عرفت طريقها

اليه سنة ١٩٦٦ ، حين ظهر له كتاب ضخّم تحت عنوان :
« كتابات » Ecrits (فى حوالى ٩١٢ صفحة) ، جمع فيه كل
أبحاثه ، ومقالاته ، ودروسه . السابقة . مع بعض التعديلات
والتنقيحات البسيطة ! صحيح أن قيمة لاكان العلمية قد سبقت
ظهور مؤلفه الكبير ، ولكن من المؤكد أن الأصداء الكثيرة التى
أحدثها نشر هذا العمل العلمى الضخم - ليس فقط . فى مجال
علم النفس والتحليل النفسى . بل وفى مجال الفلسفة والدراسات
الانسانية أيضا - هى التى عملت على اتساع شهرة لاكان .
وسرعان ما فطن النقاد الى أن هذا المؤلف العلمى العسير لم
يكن فقط مجرد مرحلة هامة من مراحل المعرفة فى الفكر
السيكولوجى الفرنسى المعاصر ، وانما كان أيضا مساهمة
بنىوية جديدة ، تلحق صاحبها بركب تلك الحركة الابستمولوجية
الداعية الى ارتياد عالم « الرمز » ، دون الاقتصار على دراسة
عالم « الواقع » ، وعالم « الخيال » . وهكذا جاءت صيحة لاكان
: - « العودة الى فرويد » . وما صاحبها من اكتشاف للغة
« اللاشعور » - لا باعتباره « جوهر » ، بل باعتباره « بنية » ،
لتكون بمثابة اعلان صريح عن انضمام لاكان الى صفوف
« البنىويين » .

وعلى الرغم من أن لاكان ليس بفيلسوف ، بل وعلى الرغم
من أنه هو نفسه يؤكد أنه ليس أكثر من مجرد « محلل نفسانى »
فرويدى قد أخذ على عاتقه التزام حدود مبحثه العلمى بكل امانة
وصرامة ، الا أن احساس لاكان الفلسفى ، وحرصه على مواجهة
أفكاره بأفكار فلاسفة من أمثال ديكارت ، وكانت ، وهيجل ،
وهيدجر ، فضلا عن اهتمامه بمساءلة التحليل النفسى عن دلالته
الفلسفية : كل هذا قد خلق من « لاكان » مفكرا بنىويا راح النقاد
يضعون اسمه على قدم المساواة مع كل من ليفى اشتراوس ،
وفوكوه ، والتوسير . وربما كانت السمة المشتركة بين هؤلاء
جميعا - كما قلنا فى موضع آخر - هى عنايتهم بتطبيق « المشروع
العلمى » على كل معرفة بالانسان . ولكن الجديد - لدى لاكان
- أنه قد أعطى الصدارة « للبنية » على « الذاتية » ، فى مضممار
علمى صعب ، ألا وهو مضممار « التحليل النفسى » ذاته ! .
ونحن نعرف أن « التحليل النفسى » الذى اكتشفه فرويد وعمل

على تأسيسه ، لم يمت بموت صاحبه . بل هو قد لقي الكثير من الاهتمام من جانب تلاميذ فرويد وأتباعه . الذين واصلوا مهمة أستاذهم ، فقاموا بتطوير « التحليل النفسى » . وعملوا على اثرائه . ولكن هؤلاء الأتباع والمريدين - فيما يقول لاكان - ، وان زعموا لأنفسهم أنهم الورثة الشرعيون لفرويد ، لم يبقوا مخلصين لروح « التحليل النفسى » الفرويدى . اما لأنهم تمسكوا بحرفية النصوص الواردة فى كتب الأستاذ ، واما لأنهم قد أساؤا تأويل بعض تلك النصوص . فكان من ذلك أن ظهرت نزعة « فرويدية جديدة » . ونزعة أخرى « بعد - فرويدية » : post - freudisme ، دون أن يكون فى هذه ولا تلك أى وفاء لروح « التحليل النفسى » الفرويدى . وحينما نادى لاكان بـ « العودة الى فرويد » ، فانه كان يعنى بذلك أن الصلة قد انقطعت - أو كادت - بين هؤلاء الفرويديين المزعومين وبين « فرويد الحقيقى » ، فلا مناص لنا إذن من الرجوع الى « الأصل » أو « الأصول » الأولى للتحليل النفسى ، حتى نقف على الدلالة الحقيقية لموضوعه وغاياته . ولا شك أن المتتبع لمحاضرات لاكان ، وندواته ، وأبحاثه ، وكتاباتة . يلاحظ أن هذا المحلل النفسى الكبير لم يقتصر على إثارة بعض المشكلات الجزئية المرتبطة بنظرية « التحليل النفسى » . فضلا عن أنه لم يقف عند حد إعادة صياغة بعض المفاهيم الفرويدية ، بل هو قد مضى الى صميم « ماهية » التحليل النفسى ، من أجل العمل على تأسيسه باعتباره « علما » ، مهتما على الخصوص بمواجهته مواجهة جدية بكل نتائج العلوم الانسانية ، مع العناية بالتساؤل عن الدلالة الحقيقية لكل من « اللاشعور » . و « الرغبة » ، و « التحليل » ... الخ ، دون اغفال لمشكلات تكوين المحللين النفسانيين ، وبطرق تعليم التحليل النفسى ومكانة التحليل النفسى فى العالم المعاصر ، والوضع الاجتماعى للمحلل النفسانى فى المجتمع الحالى ... الخ .

٥ - ٢ ومن هنا فقد يكون فى وسعنا أن نفهم - أولا وقبل كل شيء - معارضة لاكان للنزعة الثقافية الأمريكية المتطرفة ، والنزعة الفرويدية المحدثه ، خصوصا لدى كل من اريك فروم Erich Fromm ، وكارن هورنى Karen Horney ، وسليمان Sullivan

والواقع أن ما يأخذه لاكان على كل هؤلاء ، أنهم قد شوهوا حقيقة التحليل النفسى ، وتكروا لصميم الأساس الذى استند اليه ، حينما جعلوا منه مجرد « تكتية » للتكيف مع الأوضاع الاجتماعية القائمة : *statu quo* ، فى حين أنه لا شأن للتحليل النفسى - على الاطلاق - بالبحث عن نمط معين من أنماط السلوك وأما المدرسة الأمريكية السلوكية التى راحت « تتحقق » من « نتائج » « التحليل النفسى » عن طريق « التجريب » ، فقد استهدفت أيضا لنقد عنيف من جانب لاكان ، لأنه رأى أن ربط النظرية الفرويدية بالتجريب البافلوفى (كما فعل ماسرمان Masserman فى دراسته المسماة باسم « مبادئ الطب العقلى الدينامى ») لن يكون من شأنه سوى اغفال « مشكلة اللغة » التى هى جوهر النظرية التحليلية ، ومحور « اللاشعور » الفرويدي . وأما المحللون الفرويديون من أمثال ملانى كلاين Melanie Klein ، وكارل أبراهام ، وارنست جونز ، وفيرنشزى Ferenczi ، فانهم لم يسلموا أيضا من انتقادات لاكان ، اذ نراه يأخذ على كلاين دراستها للتخيلات المرضية والموضوعات المستبطنة ، ويعيب على جونز تورطه فى نزعة « ظاهرية » متطرفة ، كما يأخذ على نظريته فى « الرعزية » الكثير من الأخطاء ، فضلا عن أنه يتهم فيرنشيزى بالوقوع فى شرك النزعة البيولوجية المتطرفة . كما يبدى الكثير من الشكوك حول مفهوم « علاقة الموضوع » الذى أدخله كارل أبراهام على التحليل النفسى ، مع حرصه الشديد على رفض مفهوم « الاحباط » « *frustration* » الذى أقحمه الكثير من المحللين الأمريكيين على النظرية الفرويدية . دون أن يكون له أى ذكر عند فرويد نفسه ! وأما أولئك الذين تمسكوا بحرفية نصوص فرويد ، دون التقيد باحترام روح تلك النصوص ، فقد استهدفوا أيضا حملات عنيفة من جانب لاكان : لدرجة أن أوتو فينشل Otto Fénichel نفسه (صاحب كتاب « النظرية التحليلية فى العصاب ») لم يسلم هو الآخر من بعض هذه الحملات ، خصوصا وأن لاكان كان يقول دائما أن من الأفضل العودة الى فرويد نفسه ، بدلا من الاقتصار على قراءة فينشل ! وأخيرا نجد لاكان يحمل على أولئك الذين أحالوا « التحليل النفسى الى مجرد « تكتية » بسيطة ، يمكن توصيلها الى

الآخرين عن طريق تعليم سطحى مبتذل . مؤكداً أن هؤلاء أيضاً قد أهملوا البعد الأساسى من أبعاد التحليل النفسى - باعتباره « علاجاً » - ألا وهو بعد « القول » .

٥ - ٣ فاذاً ما أنعمنا النظر - الآن - الى جوهر دعوة لاكان القائلة بضرورة « العودة الى فرويد » . الفينا أن لاكان - فى الحقيقة - لا يريد تقديم تفسير جديد للتحليل النفسى ، بقدر ما يريد الكشف عن أهمية دراسة « اللا شعور » الفرويدى باعتباره « لغة » تملك « بنية » خاصة . ومعنى هذا أن « العودة الى فرويد » هى رجوع الى ذلك « الحقل » المهمل الذى لم يهتم أحد بزراعته ، أو تنميته ، منذ عهد فرويد . ألا وهو حقل « القول » . والواقع أن لاكان حين يجعل من « الرجوع الى فرويد » مجرد « عود الى اللغة » ، فإنه يفسر فرويد وكأنما هو « عالم لغوى » ، جاعلاً من منهجه مجرد منهج « بنىوى » . ولا غرو ، فقد أظهرنا فرويد على أن « ثمة أمراضاً تتكلم » . كما أنه أخذ على عاتقه أن يسمعا حقيقة ما تنطق به ! ومن هنا فإن « اللا شعور » - عنده - لم يكن بمثابة « مخزن » أو « مستودع » للغرائز ، وإنما كان عبارة عن « محل » أو « موضع » خاص ، ينفرد بميزة « القول » ، أو « الكلام » . وهذا هو السبب فى أن لاكان يشبه فرويد بشامبوليون : فإن من المعروف أن الهيروغليفية - قبل سنة ١٨٢٢ - كانت تمثل لغة حاضرة ومفقودة معا : أعنى لغة تتكلم ، دون أن يفهمها أحد ! ثم جاء شامبوليون فاستطاع أن يحل شفرات تلك النصوص الهيروغليفية . عن طريق مقارنتها بعضها ببعض ، وإدراك ما بينها من علاقات ، والتوصل الى معرفة ارتباطاتها العضوية . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة الى فرويد : فإنه قد أظهرنا على أن اللا شعور « يتكلم » فى كل مكان ! كما أنه قد علمنا كيف نفّض (أو نحل) شفرة لغته الخاصة : سواء أكان ذلك فى « الأحلام » التى هى مجرد ألاعيب لغوية رمزية ، أم فى « الأمراض النفسية » حيث يمثل عرض « المرض » « دالا » لا « مدلولاً » قد تم كبته أو أخفاؤه عن الشعور ، أم فى « الجنون » الذى هو بمثابة « كلام » لم يعد ينجح صاحبه فى التعبير عن نفسه ، وكأنما هو « مقال » بغير « قائل » : أو « كلام » بلا « ذات » ، أعنى « قولاً » لا تنطق فيه « الذات » ، بقدر ما ينطق

فيه باسمها ! واذن فان فرويد هو مجرد « عالم لغوى » ، وان كان « لاكان » — من خلال معرفته بالمنهج البنيوي فى لسانيات دى سوسير (الذى لم يشتهر الا من بعد) هو الذى استطاع ان يكشف عن دوره الحقيقى (أى دور فرويد) فى فض الغاز لغة « اللاشعور » .

صحيح ان الفكر الفرنسى — كما لاحظ موروسير — كان قد عرف فرويد ، وترجم كتبه ، وقام بدراستها ، قبل ظهور لاكان ، ولكنه لم يكن بعد قد قام بعمل مواجهة بين « اللاشعور » و « الثقافة » ، مما أتاح له من جديد فرصة التلاقى مع فرويد على مستوى آخر . والظاهر ان تصور « اللاشعور » باعتباره « جوهر » ، له حياته الخاصة المستقلة عن الشعور ، واعتبار « التحليل النفسى » تأملا فكريا تنحصر وظيفته الأساسية فى الكشف عن الغاز مظاهر السلوك الصادرة بوحى من هذا اللاشعور ، لم يكونا ليتفقا مع طبيعة « السياق الثقافى » الفرنسى . ومن هنا ، فان دعوة لاكان الى « العودة الى فرويد » ، لم تكن مجرد حركة ارتداد أو رجوع ، وانما كانت بالأحرى حركة اكتشاف أو إعادة كشف ، لدرجة ان « فرويد » قد أصبح اليوم جزءا لا يتجزأ من تلك الثورة الثقافية التى تهدر فى أركان المجتمع الفرنسى تحت شعار « البنيوية » . ولا شك ان هذا الـ « فرويد » الجديد (الذى نجحت الثقافة الفرنسية فى تمثله) لم يعد ذلك المفكر المعروف الذى ارتبط جانب غير قليل من افكاره بنظريات ابستمولوجية عتيقة يرجع العهد بها الى القرن الماضى ، بل هو قد أصبح مفكرا بنيويا يوحد بين كل من « اللاشعور » و « اللغة » ، على أساس ان « اللاشعور » نسق يتألف من شبكات أو « عقد » من الدلالات . وحين يقول لاكان : « ان هناك دائما على مستوى اللغة ، شيئا هو فيما وراء الشعور » ، فانه يعنى بذلك ان « اللاشعور » — باعتباره « لغة » — هو « بنية » ، لا « جوهر » ، وأنه بالتالى « حديث (أو مقال) الآخر » ، أو — بعبارة أدق — لسان حال ذلك « الهو » : Id الذى يتكلم فى باطن الذات ، بضمير المتكلم أو بضمير المخاطب . واذا كان لاكان قد شاء ان يكشف ، فى « اللغة » ، عن حقيقة « اللاشعور » ، فذلك لأنه قد فهم ان هذه الحقيقة لا تتمثل فى أية علاقة مزعومة مع

الواقع ، بل تتمثل فى ذلك النسق من القوانين ، الذى تدرسه اللغويات الحديثة . وهذا « الحضور الشامل » للغة هو وحده الذى يسمح بقيام « الحوار » . وعن هذا الطريق ، يتم رفض فكرة « سيادة » الشخصية المستقلة على كل أحاديثها ، على اعتبار أن المتكلم الحقيقى ليس هو « الأنا » أو « الذات » ، بل « الهو » . صحيح أن فرويد حين يتحدث عن « الكبت » ، فإن ظاهر حديثه قد يوحي بأن الكبت كبت لشيء ، ولكنه فى الحقيقة كبت « لمقال » (أو حديث) ذى بنية خاصة ، مع العلم بأن من شأن هذا « المقال » أن يعمل عمله ، ويؤدى وظيفته ، بمنأى تماما ، أو خارجا ، عن الذات الواعية . ولعل هذا ما عبر عنه لاكان حين قال : « اننى أفكر حيث لا أوجد ، وأوجد حيث لا أفكر » ! وأما حين يقول لاكان « انه لا يمكن لأية ذات أن تكون علة لذاتها » فإنه انما يعنى بذلك أن القوة السببية كامنة فى « اللغة » ، على اعتبار أن « اللغة » ليست نتاجا للذات ، وانما هى التى تكونها ، وتضفى عليها كل ما لها من دلالة . ولما كانت الصلة وثيقة بين مفهوم « اللغة » ومفهوم « الرمز » - عند لاكان - فإن فى وسعنا أن نقول ان من الخطأ تصور « النظام الرمضى » على أنه نتاج من صنع (أو تكوين) الانسان ، فى حين أن الانسان نفسه هو مجرد نتاج لهذا النظام الرمضى ! ومعنى هذا أن « الوظيفة الرمزية » هى العلة الكافية التى تحدد كل وجودنا ، وكانما هى « البنية » القصوى التى تتحكم فى كل أنشطتنا . ولاكان يذكرنا - فى هذا الصدد - بأن كل كتاب فرويد الضخم المسمى باسم « تفسير الأحلام » (سنة ١٩٠٠) لم يكن سوى تأريخ لذلك الكشف الكبير الذى حققه فرويد ، حين كشف النقاب عن « الوظيفية الرمزية » لدى الانسان ، على نحو ما تتجلى بصفة خاصة من خلال عقدة أوديب ؛ مع العلم بأن فرويد لم يجد فى هذه العقدة مجرد بؤرة أو مركز لساائر الأمراض النفسية فحسب ، وانما هو قد وجد فيها أيضا بلا نزاع المغزى الحقيقى لأعمق دراما طالما مزقت البشرية على مر العصور والأجيال ! وثبعا لذلك ، فإن دراسة « الوظيفة الرمزية » هى التى املت على لاكان القول بضرورة الاعتراف بما للغة (وبالتالي « الدال ») من سيادة ، على اعتبار أن حجر الزاوية فى كل البناء العلمى

الضخم الذى قدمه لنا فرويد (على الرغم من كل اهنال أو
نسيان طالما لحق به) انما هى هذه النظرية القائلة بسيدة
الدال « signifiant ، وصدارة « الكلام » laparole

٥ - ع واذا كان لاكان قد افتتح مجلده الكبير المسمى
« كتابات » Ecrits بالحديث عن قصة « الخطاب المسروق »
لبودليير ، فذلك لأنه قد وجد فى هذه القصة القصيرة تأييدا لمقالة
فرويد القائلة بأن « النظام الرمضى هو العامل المكون - ان لم
نقل المؤسس - للذات » . ولن نستطيع فى هذا المقام أن نسرّد
بالتفصيل كل هذه القصة ، وانما حسبنا أن نقول انها تدور حول
« خطاب » تلقته ملكة ، ثم وجدت نفسها مضطرة - نظرا لدخول
الملك عليها فجأة - الى اخفائه ضمن أوراق أخرى ، مما يدل على
أن مضمون هذا الخطاب كان ليسىء الى سمعة الملكة أو شرفها ،
أو لعله كان مهددا لامنها . وقد انتهزت الملكة فرصة عدم انتباه
الملك ، فتركت الخطاب على المنضدة (بعد أن قلبته على الظهر) ؛
ولكن الوزير - الذى كان قد دخل الى غرفتها بصحبة بطانة
الملك - لاحظ ارتباك الملكة ، وفطن الى السرفى هذا الارتباك ،
فأخرج من جيبه خطابا مماثلا ، وراح يتصنع قراءته ، ثم لم يلبث
أن استبدله بالخطاب الآخر ، دون أن تتمكن الملكة من الحيلولة
بينه وبين سرقة الخطاب الأصلي ، على الرغم من رؤيتها له وهو
يرتكب فعلته ، خسية أن تستثير انتباه الملك أو أن تولد فى نفسه
بعض الشكوك ! . واذن فنحن هنا - فى هذا المشهد الأول -
بازاء ملكة تعرف أن الوزير يملك الخطاب ، كما أننا فى الوقت
نفسه بازاء وزير يعرف أن الملكة قد شاهدت بعينى رأسها الفعلة
التي ارتكبها . وأما المشهد الثانى من هذه القصة ، فانه يجرى
فى مكتب الوزير ، وكانما هو تكرار للمشهد الأول ! والواقع أن
رجال الشرطة كانوا قد انتهزوا فرصة الزيارات الليلية التي كان
الوزير يقوم بها خارج داره ، من أجل تفتيش كل غرف مسكنه ،
دون أن يتمكنوا من الاهتداء الى ذلك الخطاب الثمين ! ولم يجد
رئيس الشرطة بدا من أن يستأذن الوزير فى الدخول الى مكتبه ،
لكى يقوم هو نفسه بعملية التفتيش ، فلا يلبث أن يبصر ورقة
صغيرة مهملة قد تركت على المكتب ضمن أوراق أخرى مبعثرة ،
ولم تكن هذه الورقة الصغيرة المهملة سوى خالته المنشودة !

وكان من الواضح أن الوزير قد أثر ترك الخطاب على مرأى من كل عين ، واجدا في ذلك خير ضمان لبقائه سرا مكتوما لا يراه أحد ! ويبادر رئيس الشرطة الى التقاط الخطاب ، محاكيا بذلك فجلة الوزير نفسه ، ثم يخرج من الغرفة في غير ما عجلة ، واتقا من أن الوزير لم ير شيئا ، خصوصا وأن رئيس الشرطة قد ترك للوزير مكان الخطاب المسروق بطاقة أخرى ! وهذا الموقف الجديد الذي خلفه عثور رئيس الشرطة على الخطاب ، قد ترتب عليه أن أصبح الوزير لا يملك الخطاب ، ولكنه لا يعرف ذلك ، بينما أصبحت الملكة - بدورها - تعرف هي الأخرى أن الخطاب لم يعد بين يديه ! وجاء عنصر آخر جديد فانضاف الى الموقف ، ألا وهو تلك البطاقة الساخرة التي تركها رئيس الشرطة للوزير - بدلا من الخطاب - وهي بطاقة لها دلالتها ، لأنها تذكر الوزير بأنه قد حورب بنفس السلاح الذي كان قد حارب به ، وأن كل قوى لا بد من أن يلتقى يوما بمن هو أقوى منه !

ويعقب لاكان على هذه القصة ، فيبين لنا أن « البنية » هنا قد وضعت بين أيدينا سلسلتين من المشاهد ، جاءت « ذوات » مختلفة - في كل مرة - لكي تشغل فيها الأماكن التي لا بد من شغلها : والسلسلة الأولى من هذه المشاهد انما هي تلك التي تتألف من « ملك » لا يرى الخطاب ، و « ملكة » متهلة لأنها أخفت الخطاب في مكان ظاهر باد للعيان ، فاستطاعت بذلك أن تخفيه عن الأنظار ، و « وزير » يرى كل شيء ويتمكن من الاستيلاء على الخطاب ؛ في حين أن السلسلة الثانية من المشاهد تتألف من « شرطة » لا تعثر على أي شيء لدى الوزير ؛ و « وزير » متهلل لأنه نجح في اخفاء الخطاب عن طريق وضعه في مكان ظاهر باد للعيان ؛ و « رئيس للشرطة » (يدعى « دويان » : Dupin) استطاع أن يرى كل شيء ، وتمكن بالتالي من استعادة الخطاب . وواضح مما تقدم أن السلسلتين مؤلفتان من حدود رمزية وعلاقات متباينة ، بينما يبدو « الموضوع » المشترك بينهما ، وكأنه « لغز » يتحرك عبرهما ، دون أن ينتسب الى أية سلسلة منهما ؛ أو ربما كان الأدنى الى الصواب أن نقول ان هذا « الموضوع » باطن في كلتا السلسلتين ، ولكنه مع ذلك يمثل أحجية مجهولة أو سرا غامضا ، وكأنما هو مجرد « س » ، هيهات

لآية واحدة منهما أن تقبض عليه ، لأنه نو طابع زئبقى « رمزى »
(بأعلى درجة من درجات « الرمزية ») . ولا غرو ، فإن من
أخص خصائص هذا « الموضوع » أنه لا يوجد حيث يبحث عنه ،
ولكنه - مع ذلك - لا بد من أن يعثر عليه حيث لا يوجد ، وكأنما
هو دائما « منتقل » بالقياس الى نفسه ، أو كأنه فى صميمه
« غياب (أو تخلف) عن مكانه » ، ان لم نقل بأنه - فى النهاية -
ليس بشئ « واقعى » على الاطلاق !

٥ - هـ وهنا يظهر الطابع التكرارى المميز للبنية - فيما يقول
لاكان - لأننا نجد أنفسنا (فى المثال السابق) بازاء « مركب
تبادلى » complexe intersubjectif (يتألف من علاقات تتم عبر
الأفراد) ، وكأن ثمة « آلية تكرارية » - على حد تعبير فرويد -
تفرض على كل « ذات » أن تجيء لتحل محل « ذات » أخرى
سبقتها فى « الموضع » نفسه ، بحيث تتعاقب على العمل الواحد
« ذوات » مختلفة ، وان كان كل تحرك (أو « تنقل ») تلك الذوات
مشروطا بموضوع واحد ، الا وهو ذلك « الخطاب » المنتقل (أو
المتحرك) الذى هو فى الحقيقة عبارة عن « رمز » ، أو بالأحرى
« دال » signifiant . ولكن الطريف فى قصة ادجار آلن بو ،
أن سائر أفراد القصة كانوا موضع تضليل ، وكأن « الحقيقة »
قد شاءت أن تخدعهم ، بأن تتوارى عنهم ، وتختبئ عن عيونهم !
وهنا يتابع لاكان ميدجر ، فيقول معه بأن الأصل اليونانى لكلمة
« حقيقة » يوحي بأن الحقيقة دائما متخفية ، وأنه لا بد من العمل
على اخراجها من مكنها ! ولكن الحقيقة كثيرا ماتختبئ وراء
المظاهر الخداعة للبداية الواضحة أو المقال الحقيقى ! ومعنى
هذا أن هناك حقيقة تعمى عنها العيون ، لفرط وضوحها ، ومن ثم
فانها تهرب من الجميع ، ولا يظفر برؤيتها أحد ! ألم يحاول رجال
الشرطة - عبثا - العثور على خطاب الملكة ، فى حين أن هذا
الخطاب كان موضوعا فى مكانه على مكتب الوزير ، حيث كان
فى استطاعة الجميع أن يروه ، ولكن دون أن يكون أحد قد
استطاع بالفعل أن يراه ؟ واذن فلماذا لا نقول أن « الحقيقة »
أيضا - هى الأخرى - كثيرا ما تكون ماثلة بكل وضوح ، تحت
سمع الناس وأبصارهم ، ولكنهم لا يرونها لأنهم يبحثون عنها
فى أماكن أخرى ؟ ! ان ادجار بوليتحدث عن « مكان آخر » بينما

يتحدث فرويد عن « مشهد آخر » ، ولكن المعنى واحد : فان المراد هو الإشارة الى لعبة « الحقيقة والنظرة العمياء » وعلى حين أن مؤسس التحليل النفسى قد وجد فى هذه اللعبة المحل الحقيقى الذى يشغله « اللاشعور » ، نجد أن لاكان هو الآخر قد وجد فى هذه اللعبة أيضا صورة أمينة للعلاقة القائمة بين « الدال » ، و « المدلول » .

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : ماذا تعنى - فى واقع الأمر - قصة تلك الشخصيات العمياء ، التى أعمتها حقيقة لم تكن تبصرها ، ولكنها - مع ذلك - كانت [أى تلك الحقيقة] تتحكم فى كل حركاتها ؟ انه لمن الواضح - من خلال الفهم المتعمق لقصة ادجار بو - أن الخطاب المسروق - باعتباره « دالا » - انما يضطلع بالموظيفة الحقيقية للذات ، نظرا لأن « انتقال » هذا الخطاب من مكان الى آخر كان هو الذى يفرض على الذات المختلفة كل أفعالها ، وكأنما هو الذى كان يحدد مصير كل منها ، دون أن يكون فى وسع أية ذات التهرب منه أو التهاوى بنفسها عن قانونه الخاص ! ولا غرو ، فانه « هيهات للخطاب أن يصبح فى طى النسيان ، وهو الذى يلاحق كل ذات من الذات ، فى حلها وترحالها ، مثله فى ذلك كمثّل اللاشعور بالنسبة الى الرجل العصاى ، فانه لا يمكن أن ينساه ، خصوصا وأنه (أى « العصاب » نفسه) لا يكف عن تغييره (أى تغيير المصاب به) ! ومعنى هذا أن حقيقة اللاشعور انما تتجلى فى كون الانسان « مسكونا » من قبل « الدال » وكان هذا « الدال » نفسه لا يكف عن تحويله ! وبعبارة أخرى ، يمكننا أن نقول ان « الدال » يسكن الانسان ، ويندمج فى نظامه الخاص ، دون أن يكون الانسان نفسه هو الذى ينشئه أو يكونه . ولا يمكن أن يقال عن الانسان انه موجود بحق ، اللهم الا بقدر ما يندمج فى صميم هذا النظام الرمضى . ولعل هذا هو جوهر الكشف الفرويدى ، على نحو ما تجلى بصفة خاصة من خلال تحليل فرويد لقصة دورا Dora حيث نراه يقول : « انه حين تصمت الشفتان ، فلا بد من أن تثرثر اللسان » ! ولا غرو ، فانه لو نسى الانسان « الدال » ، فان « الدال » نفسه لا ينساه أبدا !

وإذا كنا قد لاحظنا مرارا من قبل أن من أهم السمات المميزة

لكل اتجاه بنيوي الاعتراف بوجود نظام آخر (ثالث) ، غير نظام الواقع ، ونظام الخيال ، الا وهو نظام الزمزم ، فان من واجبنا الآن أن نؤكد أن لاكان هو من أحرص البنيويين جميعا على إبراز أهمية عدم الخلط بين « الرمزى » و « الخيالى » ، أو بين « الرمزى » و « الواقعى » . ولنضرب لذلك مثلا فنقول ان لدينا - أولا - « أبا » واقعى ، كما أن لدينا - ثانيا - صورا متعددة للأب لدرجة أن معظم مآسينا الدرامية تكاد تنقضى فى اطار العلاقات المتوترة الموجودة بين « الواقع » و « الخيال » . ولكن لاكان قد اكتشف وجود أب ثالث : أكثر أهمية وأعمق جذورا ، الا وهو الأب الرمزى ، أو - على حد تعبيره - « اسم الأب » . ومن هنا فان من الواجب النظر الى « الواقع » و « الخيال » ، فى صميم علاقاتهما المزدوجة ، بكل ما قد يصيبها من اضطرابات ، على أنهما مجرد « حد » لعملية يتكونان من خلالها انطلاقا من « الرمز » نفسه . ومعنى هذا أن « الرمزى » - باعتباره عنصر البنية - انما هو المبدأ الأصيل لكل تحول ، أو « تكون » : *genèse* ، بحيث تجيء البنية فتتجسد. الوقائع والصور . وفقا لمجموعة من السلاسل القابلة للتحديد ، ان لم نقل انها هى التى تكون كلا من الوقائع والصور ، من خلال عملية تجسدها ، دون أن تكون فى أصلها مشتقة منهما أو صادرة عنهما ، نظرا لأنها أعمق منهما ، باعتبارها التربة الدفينة التى تتأصل فيها جذور الواقع من جهة ، وصور الخيال من جهة أخرى . واذا كان من شأن النكبات التى تعرض للنظام الرمزى (البنيوى) أن تتكفل هى بتفسير كل الاضطرابات الظاهرية التى قد تلحق بالنظام الواقعى أو النظام الخيالى ، فما ذلك الا لأن نظام « البنية » اللاشعورية هو ينبوع الحقيقة ومصدر كل نظام آخر . ولهذا نجد لاكان يفسر لنا قصة « رجل الذئب » *l'Homme aux loups* ١ بقوله ان موضوع « الاخضاء » (أو « البتر ») *castration* لم يصل عنده الى مستوى الرمز ، وبالتالي فقد عاد الى الظهور لديه فى صميم الواقع ، على صورة هלוسة الشعور بالأصبع المقطوع !

٥ - ٦ والحق أننا لو عدنا الى البحث الذى كتبه لاكان تحت عنوان : « وظيفة ومجال كل من الكلام واللغة » ، لوجدنا أنه

يقرر بوضوح أن « الإنسان يتكلم لأن الرمز قد خلق منه انساناً » ! ويضرب لنا لاكان مثلاً ، فيورد قصة ذلك الصبي الصغير الذى درس فرويد حالته المرضية ، مشخصاً اياها على أنها عصاب قهرى تكرارى *compulsion de répétition* ، ويحاول (أى لاكان) أن يبين لنا الدور الذى لعبه « الرمز » فى قصة هذا الصبي . والقصة تتلخص فى أن أم هذا الصبي كانت تسافر كثيراً ، وتتركه بمفرده ، فنشأ لديه مرض نفسى ، نتيجة لشعوره بالوحدة والاهمال ، وكان من آثار ذلك أن أصبح « يكرر » باستمرار لعبة خاصة ، يقوم فيها باخفاء موضوع ما وهو يصيح : « فورت » Fort ، لكى لا يلبث أن يعيده الى الظهور من جديد وهو يصيح : « دا » Da : ! وكان من الواضح أن تكرار الطفل لهذه اللعبة لم يكن سوى محاولة رمزية - من جانب هذا الطفل - للسيطرة على الموقف عن طريق تمثله ، وكأنما هو قد أراد لنفسه الاندماج فى صميم نظام المقال (أو الحديث) السائد فى بيئته ، من خلال تكراره لكلمتى « فورت » و « دا » ، اللتين كانتا بمثابة رمزين أو اشارتين الى كلمتى « الحضور » و « الغياب » التكررتين باستمرار فى علاقته بأمه .^١ وحينما يقول لاكان - تعقيباً على المثال السابق - أن « الرمز » هو أولاً وقبل كل شيء عملية قتل للشئ ، فانه يعنى بذلك أن القدرة المطلقة التى يملكها النظام الرمزى هى التى تكون - أو أن شئت فقل تنشئ - الذات ، لكى لا تلبث أن تقتادها ، فى صميم وحدتها ، نحو « دياكتيك الرغبة » ، وقد أصبحت رغبة فى الآخر . والواقع أننا لو تساءلنا عن مصدر تلك اللغة التى تتكلم عبر كل فجوات المقال البشرى العادى . لوجدنا أن هذا المصدر إنما هو الرغبة والرغبة - عند الانسان - هى دائماً رغبة فى الآخر ، وهى تتخذ شكلاً أو صورة من خلال هذا الاتجاه . وآية ذلك أن الذات لا تتعرف على ذاتها الا من خلال « الآخر » ، أن لم نقل بأنّها لا تشعر بذاتها ولا تتكون اللهم الا عبر ذلك « الآخر » . ولكنها لا تملك بلوغ هذه المرحلة الا من خلال وساطة اللغة . ولهذا فان اللحظة التى تكتسب فيها « الرغبة » طابعاً انسانياً ، إنما هى اللحظة التى تتم فيها ولادة الطفل داخل العالم اللغوى . والحق أن الكلام - بمعنى ما من المعانى - قتل للشئ ، وهذا القتل

نفسه تخليد للرغبة ، نظرا لأن من شأنه أن يحيل « الشيء » الى « رمز » . والرغبة تتحدد من خلال اللغة ، دون أن يكون في استطاعة اللغة - مع ذلك - أن تجيء مساوية لها تماما . وأن فان السبيل الأوضح الى تحرير كلام الذات انما يكون باستدراجها الى صميم عالم رغبته ، بحيث يصل الى مستوى « اللغة الأولى » التي يستطيع عندها أن يتكلم من حيث لا يدري ! واللغة - في أصلها - رسالة مجعولة للتبليغ : لأنها موجهة للآخرين ، وبالتالي فانها لا بد من أن تسمع ! ولكنها لا تستوعب بتمامها في صميم الدلالة الصريحة التي يرمى اليها التكلم ، وكأنها محصورة بأسرها في نواياه ، وانما هي مرتبطة أيضا بالكيان الكلى (أو الشمولى) للذات ، أعني بتلك الحقيقة الديناميكية الخفية التي يسميها فرويد باسم « اللاشعور » ولهذا يقرر فرويد أن « لا شعور الذات انما هو حديث (أو مقال) الآخر » : بمعنى أن كل الدلالات الخفية للذات انما تتكون - من حيث هي خفية - في صميم التعليق الواقعي أو الخيالي الذي يصدره « الآخر » على تعبير الذات بصراحة عن نفسها . وكان لاكان - منذ عام ١٩٣٦ - قد حلل في دراسته المسماة « مرحلة المرأة » تلك اللحظة الارتقائية التي يصل اليها الطفل (بين الشهر السادس والشهر الثامن عشر) حينما يتمكن من بلوغ أول تخطيط أولى للذاتية . وآية ذلك أن الطفل يدرك - في صميم صورته المرئية الخاصة ، أو في الصورة المرئية للآخرين - « شكلا » يخلع عليه تلك الوحدة الجسمية التي ما يزال هو مقتنرا اليها ، ومن ثم فانه يعمد الى تقمص تلك « الصورة » . ومعنى هذا أن الصلة بين الذات وغيرها من الذوات هي - منذ البداية - صلة متخيلة . تكشف عن الطابع الخيالي الذي تتسم به الذات المتكونة ، بادىء ذي بدء ، بإعتبارها « ذاتا مثالية » ، أو « نواة للنقائص الثانوية » (التالية) . ومن هنا فان « مرحلة المرأة » هي التي تشكل وظيفة « الأنا » ، من حيث هو علاقة بالآخرين ، وعلاقة بالذات ، وإذا كان من شأن الكلام - في هذه المرحلة - أن يصبح أمرا ميسرا ، فذلك لأن الكلام ليس مجرد حديث للذات مع نفسها ، بل هو حديث للذات مع غيرها من الذوات . والحق أن اللغة قبل أن تعنى هذا الشيء أو ذاك ، فانها موجهة الى هذا

الشخص أو ذاك ، ومن ثم فإنها ذات دلالة بالنسبة الى هذا الشخص أو ذاك - وهذا هو السبب في أن فرويد يقول عن اللاشعور انه « يتكلم » ، وانه من الممكن أن « يسمع » ! ولكن المهم - فيما يقول لاكان - أن كل كلام لا بد من أن يكون كلاما لغويا ، ومن ثم فإنه لا بد لهذا الكلام من أن يجيء معبرا - بالآلاف الأشكال - عن البنية الأولية لللاشعور . وإذا كان من شأن الإنسان أن « يتكلم » ، فما ذلك إلا لأن « الرمز » - الذي تعبر « الرغبة » عن ذاتها من خلاله - قد خلق منه انسانا ، وبالتالي فإنه يحيا انطلاقا من هذا الرمز ، مضفيا على نفسه طابعا انسانيا أو طابعا غير انساني في صميم هذا الرمز نفسه ! وربما كان الجهد الأكبر الذي قام به فرويد هو أنه قد ردنا الى ذلك العالم الرمزي الذي سبق لنا أن نفذنا اليه ، أن لم نقل اننا قد ولدنا فيه من جديد ولادة ثانية ، حينما تجاوزنا تلك المرحلة التي لم تكن نملك فيها القدرة على الكلام ، الا وهي مرحلة الطفولة المبكرة (مع العلم بأن كلمة « طفل » *infans* - في اللاتينية - إنما تعنى من لا يتكلم) . وإذا كان لهذه اللغة طابع كلي (شمولي) : بمعنى أنها تقبل الترجمة الى كافة الألسن ، فما ذلك إلا بسبب بساطة المدلول ، إذ أن رموز التحليل النفسي ، النابعة من تلاقي كل من الرغبة واللغة ، إنما تنصب كلها - مهما يكن من اختلافها وتنوعها وتعدد أشكالها - على البدن ، وعلاقات القربى ، وموضوعات الولادة ، والحياة ، والموت .

٥ - ولو أننا تساءلنا الآن عن مصدر تلك القوة المطلقة التي يتمتع بها « الرمز » (أو « الدال ») بالقياس الى « الذات » التي تعبر عنه ، لوجدنا لدى لاكان الرد على هذا التساؤل في تأويله الخاص للكشف الفرويدي ، حيث نراه يقول : « أن اللاشعور بنية تشبه بنية اللغة » . صحيح أن المحلل النفسي كثيرا ما يجد نفسه بإزاء خليط من الرموز المهوشة التي قد لا يعرف في البداية ماذا عساه صانع بها ، خصوصا حين يكون بإزاء مقتطفات صغيرة من الأحلام ، وأعراض مرضية لا يكاد يعرف دلالاتها أو المكانة التي تشغلها في صميم تاريخ المريض ، ومع ذلك فإن كل هذه الرموز (أو الدلالات) إنما تؤلف خيوطا متشابكة يمكن أن تلتهم في نسيج واحد . والواقع أن من شأن الرمز (أو الدال)

أن يعطو دائما على صميم « المادة » التي تعبر عنه . حقا إن « الدال » هو دائما « رمز » يشير الى ضرب من « الغياب » . absence . ولكنه في الوقت نفسه يملك « وحدة » تعبر عن انتسابه الى ذات واحدة (فريدة) . ومن هنا فان الحالة الهستيرية التي أصيبت بها دورا Dora ، مع ما اقترن بها من سعال شديد - مثلا - لم تكن تملك أى معنى حقيقى اللهم الا بالإحالة الى تاريخ المريضة ومجموعة الرموز التي سيطرت على كل مرضها ، كما أن « هلوسة الأصبع المقطوع » - لدى رجل الذئب - لم تكتسب كل قيمتها الا بالقياس الى مجموع المواد (أو العناصر) التي كشف عنها التحليل . والمهم أنه لا بد من النظر دائما الى تلك « الدالات » أو « الرموز » على أنها متلاحمة ، ذات علاقات عضوية ، وكان ثمة اتساقا نظريا يؤلف بين مجموعها فى وحدة كلية لها دلالتها .

لقد كان هرويد يقول : « أن الأمراض ، سواء أكانت مما يجىء بالنهار أو مما يجىء الليل ، تزور الناس كيفما راق لها ، جالبة الألم لجماعة البشر الفانين ، ولكن فى صمت : لأن زيوس الإله الحكيم قد شاء أن يحرمها نعمة الكلام » ! وأما فرويد فقد أخذ على عاتقه أن يبين لنا أن هناك أمراضا تتكلم ، وأنه لا بد لنا من أن نتعلم كيف نفهم حقيقة ما تقوله ! صحيح أن « اللاشعور » يمثل - فى تاريخ كل انسان - ذلك الفصل الفارغ ، أو الزائف ، أو المراقب ، ولكن من الممكن مع ذلك الكشف عن حقيقته من خلال آثار ، ووثائق ، ودلالات لفظية ، وتراث شخصى ، وكل ما من شأنه أن يسمح بفض أسرار « لغة » المرض النفسى . وليست دعوة « العودة الى فرويد » - عند لاكان - سوى مجرد إبراز لأهمية « الكلام » باعتباره البعد الأساسى من أبعاد التحليل النفسى . وعلى حين أن بعض النزعات التحليلية قد وقعت فى شرك « النزعة النفسانية المتطرفة » لدرجة أنها كادت « تشبىء » الوجود البشرى ، نجد أن لاكان لا يريد للتحليل النفسى أن يهمل عنصر « التواصل اللغوى » بين المحلل والمحلل ، والا لأصبح من شأنه أن يقذف بالمريض الى حالة من « الاغتراب » (أو الاستلاب) : aliénation . تزيف حقيقة التحليل النفسى الفرويدى . وبينما نلاحظ أن بعض الاتجاهات الأمريكية فى

التحليل النفسى - كما سبق لنا القول - قد مالت الى الانحراف به نحو ضرب من التكيف الاجتماعى ، وكان كل مهمته هى فرض نمط معين من انماط السلوك ، نجد ان لاكان قد أراد للتحليل النفسى ان يسترد اولوية البعد الأساسى من ابعاده الأصلية ، الا وهو بعد الكلام . وحينما اطلقت احدى المريضات على العلاج بالتحليل - فى أول العهد به - اسم « العلاج بالكلام » *talking cure* ، فانها لم تجانب الصواب ، نظرا لأنه ليس للتحليل النفسى من ادوات أو وسائط اللهم الا « كلام المريض » ! والواقع أنه ليس ثمة كلام بدون جواب ، حتى وان كان نصيبه هو الصمت ، ولكن على شرط أن يكون ثمة مستمع ، وهذا - على وجه التحديد - هو جوهر وظيفة المحلل ، صحيح أن المحلل هو ذلك الرجل الذى يعرف متى وكيف يصمت ، ولكن التلاقى بين المحلل والمريض لا بد من أن يتم على مستوى « القول » . واذا كان المريض قد يضيق ذرعا - فى كثير من الأحيان - بصمت المحلل ، أو بعباراته الفارغة ، فان هذا لن يمنع المحلل نفسه من الكشف عن « الحقيقة » من خلال « حوار » مع المريض ، خصوصا حين ينجح فى وضع يده على ما قد يكون فى أقاويل المريض من أوهام ذاتية ، أو يقين كاذب ، أو أخيلة سرابية . . . الخ .

٥ - ٨ وهنا يحمل لاكان بشدة على تلك الطرق التكنية الفعالة التى أصبح يلجأ اليها بعض أصحاب العلاج النفسى ، متكررين بذلك لروح « التحليل النفسى » الذى هو مجرد « علاج » يقوم أولا وبالذات على « البعد اللغوى » أو « الوظيفة الكلامية » . والواقع أن الدلالة الحقيقية للتحليل النفسى - فيما يقول لاكان - انما تكمن فى استعانتها بوسائطه الخاصة - ألا وهى « اللغة » أو « الكلام » - من حيث أن « الكلام » هو الذى يخلق على وظائف الفرد كل ما لها من معنى أو دلالة . ولا شك أن « اللاشعور » يكون جزءا لا يتجزأ من « حديث » الذات الفردية فى تحققها عبر « البعد الاجتماعى » أو « الذاتية التبادلية » . ونحن نعرف أن الذات تبدأ التحليل النفسى بالحديث عن نفسها ، دون أن تتحدث الى المحلل النفسى . أو هى تتحدث الى المحلل النفسى دون أن تتحدث عن نفسها . ولكنها حين تستطيع أن تتحدث الى المحلل عن نفسها ، فهناك لا بد - للتحليل من أن يكون قد انتهى ! ومعنى

هَذَا أن « الذاتية » لا تتحقق إلا في « التواصل بين الذات » و«
التواصل بين الذات » وليس اللاشعور سوى ذلك الجانب من
جوانب الحديث الذي لا يقع تحت طائلة الشخص ، ومن ثم فإنه
لا يملك إقامة نوع من الاستمرار أو الاتصال بينه وبين الجوانب
الشعورية الأخرى من حديثه . وليست مهمة المحلل النفسي سوى
إزاحة النقاب عن ذلك الفصل المطوي من فصول التاريخ
الشخصي للمريض ؛ وهو الفصل الذي كثيرا ما يكون موسوما
بطابع الفراغ أو الخواء ، حتى يتمكن من مساعدة المريض على
الاهتداء إليه أو التعرف عليه ، وبذلك يسمح له باستعادة كل
تاريخه الزمني وأخذه على عاتقه . ولا غرو ، فإن حقيقة تاريخ
الذات ماثلة منذ البداية في صميم الذات نفسها ، ولكنها خارجة
عن طائفتها ، وكأن ليس للذات عليها يدان ، أو هي بالفعل
لا تعرفها ، ولهذا فإنها تتجمد في عملية آلية رتيبة من التكرار
المستمر ! وإذا كان من شأن التحليل النفسي أن يقود الذات إلى
نتيجة ما ، فما تلك النتيجة سوى عملية « حل شفرات » ، أو :
« قض الغاز » ، تقوم على التسليم بأن للاشعور منطقة الخاص .
وبهذا المعنى يمكننا أن نقول أن فرويد هو المبتكر لفصل جديد
من فصول الاستمولوجيا : ألا وهو « منطق الأخيصة » (أو
التهيؤات) : fantosme . ومثل هذا الجهد التحليلي - فيما
يقول لاكان - كثيرا ما يقتضى من صاحبه ضربا من الرياضات
الصوفية ، أن لم نقل نوعا من الزهد والتقشف ! بل أن لاكان
ليمضى إلى حد أبعد من ذلك فيقول أنه ليس في التحليل النفسي
من « عائق » اللهم إلا ذلك الذي قد يجيء من قبل المحلل نفسه !
ومن هنا فإنه لا بد للمحلل من أن يستبعد كل نزعة نفسانية
متطرفة ، مدركا في الوقت نفسه أن كلام المريض موجه إلى
صميم وجوده ، ومعنى هذا أن المحلل هو الانسان الذي يمكن
التحدث إليه ، أو هو الانسان الذي يتحدث إليه بكل حرية .
وليست مهمة المحلل سوى الانصات إلى مطلب المريض ، حتى
يتيسر لكل « دلالات » الذات أن تعود إلى الظهور من جديد !
ولهذا يقرر لاكان أنه لا بد للمحلل من أن يتخذ موقف الوجود
« القادر على الانصات » (على حد تعبير هيدجر) . ومن هنا
فإن ما يشهده المحلل النفسي إنما هو « القول » الذي يحمل ضربا

من « الاعتراف » أو « الاقرار » *aven* ، على اعتبار أن في الاعتراف للأخر ضربا من الاسترجاع الحقيقي للتاريخ من جانب الذات . وأما لحظة الفهم في عملية التحليل النفسي فهي تلك اللحظة التي تدرك فيها الذات حقيقة تاريخها ، في اتصاله بالمستقبل ، بحيث تجد نفسها في « الرمز » بدلا من أن تبقى مستتلة فيه ! وإذا كان لاكان يقرر أيضا أن « زمانية » التحليل النفسي تتجاوز الزمانية الفردية البحتة ، فذلك لأنه يرى أنها مرتبطة ارتباطا وثيقا بالتاريخ الثقافي في مجموعه ، على اعتبار أن هذا التاريخ لا يزيد عن كونه استمرارا للدال (أو الرمز) ؛ ذلك « الدال » الذي لا يؤثر ولا يعمل الا باعتباره - بادئ ذي بدء - مفصولا عن دلالاته .

وهنا قد يقول قائل : انه ليس من جديد في كل ما يفعله لاكان ، لأن فرويد قد سبقه الى تأكيد كل هذه الحقائق ، خصوصا في كتابه « تفسير الأحلام » حيث بين لنا أن للحلم بنية خاصة ، ألا وهي بنية اللغز ، أو الأحجية ، أو الطلسم ، الذي لا بد من العمل على فك رموزه ، أو فض شفراته . ونحن نسلم بأن فرويد قد فطن بالفعل الى الدلالة الرمزية للأحلام ، فضلا عن أنه قد أظهرنا بوضوح في كتابه « سيكوباتولوجية الحياة العادية » على أن « كل فعل فاضل هو قول ناجح » ؛ ولكن الجديد - لدى لاكان - انما هو التشديد على ضرورة ارتداد التحليل النفسي الى الكلام أو اللغة ، على اعتبار أن « البعد اللغوي » هو الدعامة الحقيقية للتحليل النفسي كله . ولعل هذا ما حدا بأحد الباحثين الى القول بأن لاكان - مثله في ذلك كمثل فرويد - لم يأخذ بعبارة جوته التي تقول : « في البدء كان الفعل » ، بل هو قد أثر عليها عبارة صاحب الانجيل التي كانت تقول : « في البدء كانت الكلمة » . ومعنى هذا أن الشريعة التي تحكم الانسان انما هي شريعة اللغة ، ما دام من شأن الرمز (أو على الأصح الدال) أن يخلق كل وجوده ، وأن يدعم كيانه ويؤسسه باعتباره انسانا . وليس العرض العصائى - في نظر لاكان - سوى « دال » لـ « مدلول » قد تم كبته في أعماق الشعور ، وكأنما هو « رمز » قد سجل فوق رمال الجسد ، أو فوق نقاب المايا ، فأصبح يشارك في اللغة بغموضه الدلالى (السيمانطيقى) . وحينما نجح فرويد في حل

شفرات تلك اللغة ، فهناك استطاع أن يظهرنا على الرموز الأولى التي تعمل عملها في الاضطرابات الهستيرية ، والمخاوف المرضية ، وشتى مقامات العصاب الحضارى . ومن هنا فان « العصاب » - فيما يقول لاكان - لهو الصورة الحديثة لما كان هيجل يسميه باسم « الوعى الشقى » . وآية ذلك أن هذا الوعى يحمل في ذاته حقيقة يجهلها ، ولكن لا غنى له في الوقت نفسه عن الاعتراف بها ؛ وهيات لهذا الاعتراف (أو الاقرار) أن يتحقق ، اللهم الا بوساطة كلام « المحلل » ، على اعتبار أن المحلل هو الذى يساعده على تحويل الموجود « فى ذاته » الى موجود « لذاته » *

ولا يقتصر لاكان على القول بأن « الرمز » هو الذى يؤسس الوجود البشرى ، بل هو يحاول أيضا أن يشرح لنا بنية هذا « الرمز » (أو « الدال ») ، على نحو ما تتجلى فى صميم اللاشعور مستعينا فى ذلك بالنظرية اللغوية فى « الدلالة » عند فردينان دى سوسير . وهنا يقرر لاكان أنه لا بد لنا من تفسير العلاقة بين الدال والمدلول على اعتبار أنها صلة لا تخلو من انفصال ، ما دام « الدال » المتضمن فى اللاشعور لا يحيل بالضرورة الى « مدلول » واضح تماما . والحق أن للاشعور « بيانه » أو « بلاغته » الخاصة ، ولا بد لنا من العمل على اكتشاف بعض قواعد ذلك البيان أو تلك البلاغة rhétorique de l'incorscient . ولاكان يحصر هذه القواعد فى قاعدتين

أساسيتين ، ألا وهما قاعدة « الاستعارة » métaphore . وقاعدة « الكناية » : métonymie ، على اعتبار أن الأولى منهما تقوم على احلال حد (أو لفظ) محل حد (أو لفظ) آخر ، فى حين أن الثانية تنحصر فى الإشارة الى « جزء » من الموضوع على أنه يمثل « الكل » . ولاكان يذكرنا بأن « الاستعارة » تقابل ما سماه فرويد باسم « الكبت » ، فى حين أن « الكناية » تقابل ما أطلق عليه اسم « التحويل » (أو الازاحة) . ولا سبيل لنا الى قنهم « عمل الحلم » ، اللهم الا اذا انطلقنا من مثل هذا التحليل اللغوى الذى هو وحده الكفيل بإظهارنا على حقيقة (أو طبيعة) منطق اللاشعور *

٥ - ٩ ولئن يكن المقام هنا مما قد لا يتسع للأفاضة في الحديث عن كل «رموز» اللاشعور ، إلا أنه لا بد لنا من التوقف عند ذلك «الرمز» (أو الدال) الأساسي الذي قال عنه لاكان (محتذياً في ذلك حذو فرويد نفسه) أنه الكفيل بتفسير «الرغبة» . وهنا يؤكد لاكان أن هذا الرمز الأساسي الذي تنتظم بالقياس إليه كل سلسلة الرموز ، والذي يتحكم - بالتالي - في كل وجودنا ، إنما هو «القضيبي» phallus . وليس المقصود بالقضيبي هنا «عضو الذكورة» ، بل المقصود به ذلك «الرمز الجنسي» الذي يشير إلى النشاط الليبيدي ، سواء أكان ذلك عند الرجل أم عند المرأة . ونحن نعرف كيف أن التحليل الذي قام به فرويد لحالة الطفل : «هانز» Hans قد كشف لنا عن وجود «نزعة جنسية عامة» (لدى الطفل) تجعله ينسب وجود «قضيبي» إلى سائر الموجودات البشرية . ومن ثم فإنه يتصور أن أي موجود لا يملك «قضيبياً» (مثل أخته أو أمه) لا بد من أن يكون قد خضع لعملية «بتر» (أو «إخصاء») . ولكن المهم أن الطفل - في هذه المرحلة المبكرة من مراحل تطوره الجنسي - لا يضع «القضيبي» في مقابل «المهبل» (مع العلم بأن الفتاة الصغيرة تكاد تجهل كل شيء عن المهبل الموجود لديها) ، بل هو يقيم تقابلاً بين «حالة امتلاك القضيبي» ، و «حالة الإخصاء» (أو البتر التام) . ومن هنا فإن عضو الذكورة يقوم بدور «الرمز الجنسي» نفسه ، دون أن يكون مجرد «موضوع متخيل» لبعض التهيؤات أو الهلوسات بل دون أن يكون مجرد «شيء واقعي» ، حسن أو سيء ، جزئي أو داخلي . . . الخ . وحين يقول لاكان عن «القضيبي» أنه : «الدال الأساسي للاشعور» ، فإنه يعني بذلك أن القضيبي لا يمثل مجرد واقعة جنسية هي بمثابة تحديد تجريبي لأحد الجنسين ، بل هو عبارة عن العضو الرمزي الذي يؤسس «الجنسية» بأسرها ، من حيث هو «نسق» أو «بنية» تتحكم في وجود كل من الرجل والمرأة على السواء . .

٥ - ١٠ وأما إذا انتقلنا الآن إلى مفهوم «اللاشعور» - على نحو ما يفهمه لاكان - فسنجد أنفسنا أولاً بازاء تلك الصيغة الشهورة التي تقول : «أن اللاشعور بنية شبيهة ببنية اللغة» ، وهي صيغة تعنى بكل بساطة أن في الأماكن التعبير عن آليات

اللاشعور عن طريق بعض العمليات اللغوية ، أو بعض الأشكال البلاغية (أو البيانية) ، كما يظهر بوضوح من خلال عملية تكون الأعراض العصابية . ولكن دلالة هذه العبارة لا يمكن أن تنكشف لنا تماما اللهم الا اذا ألحقناها بتلك الصيغة الثانية التي تقول : « ان من شأن اللاشعور أن يؤدي عمله الوظيفي على نحو ما تؤديه اللغة بما لها من طابع بنيوي » . ولكن لاكان حريص كل الحرص على التفرقة بين « اللاشعور » - على نحو ما يتصوره بعض الفلاسفة (من أمثال ليبنتس ، وشوبنهاور ، وبرجسون) ، و « اللاشعور » - على نحو ما يتصوره فرويد - فعلى حين أن « اللاشعور الفلسفي » يشير الى شيء مظلم ، غامض ، مجهول ، سواء أكان هذا الشيء متصلا بالاحساس ، أم بالوهم ، أم بالوراثة ، أم بالارادة ، أم بالهوى . نجد أن « اللاشعور الفرويدي » لا يمثل « شيئا » يشغل « مكانا » بعينه ، فضلا عن أنه لا يتسير الى تلك « الدائرة » المحددة من دوائر الحياة النفسية ، ألا وهي الدائرة التي لا يمكن أن توصف بصفة « الوعي » أو « الشعور » . وحينما قال فرويد قولته المشهورة : « انه حيث كان « الهو » فهناك لا بد للأننا أيضا من أن تجيء » : Wo es war soll ich werden . فانه كان يريد بذلك أن يبين لنا أنه لم يقم في داخل الشخصية تفرقة حاسمة بين « شعور » و « لاشعور » ، بل هو قد دعا الى ضرب من التصالح بينهما . صحيح أن « اللاشعور » - كما قال لاكان - هو « حديث الآخر » ولكن « الآخر » في حاجة الى ، حتى يتم الاعتراف به من جانبي ! والواقع أن المهم في مفهوم « اللاشعور » (على نحو ما صاغه فرويد) أنه تصور علمي قد تم نحتنه لتفسير بعض الظواهر الدينامية في الحياة النفسية ، لا للإشارة الى بعض الموضوعات المحددة أو المناطق المعينة في صميم بناء الشخصية . ولهذا يقرر لاكان أنه اذا كان لنا أن نحدد المكان الذي يشغله اللاشعور ، فلا بد لنا - بادئ ذي بدء - من أن نعلم الى تنظيم آثار اللاشعور على شكل « نسق » أو « نظام » . ومعنى هذا أنه لا سبيل لنا الى تعقل « اللاشعور » ، الا اذا نجحنا في تحويله الى « بنية » . بحيث يتسنى لنا اكتشافه والوقوف على معالمة من خلال عالم « اللغة » . ولعل هذا ما عناه لاكان حينما كتب يقول : « ان القوة

السحرية للاشعور (على طريقة «افتح يا سمسم»!) انما تنحصر في كونه يملك تأثير الكلام ، بمعنى انه هو نفسه بنية لغوية « . »
والحق أننا لو عدنا الى بعض مؤلفات فرويد الشهيرة (من أمثال : « تفسير الأحلام » ، و « الأقاويل الفكاهية » (النكتة) ، و « الدراسة السيكو - باثولوجية للحياة العادية » ، فضلا عن تحليله لحالة هذيان الرئيس شريبر Schreber ، لوجدنا أن زعيم التحليل النفسى كان ينسب الى « الحلم » بنية نحوية ، ولكن لاكان - تحت تأثير التقدم الذى أحرزته « علوم اللسان » على يد دى سوسير ومدرسته - قد استطاع أن يعزى الى أبعد مما ذهب اليه فرويد ، فكان أن أظهرنا بوضوح على « بلاغة » (أو « بيان ») اللاشعور ، انطلاقا من بعض التفسيرات اللغوية لميكانيزمات العلاقة بين « الدال » و « المدلول » . وهنا تظهر القرابة الوثيقة بين كل من لاكان وليفى اشتراوس : فان كلا منهما قد تأثر بدى سوسير ، وأخذ عنه فكرة « البنيات اللغوية » ، وان كان لاكان قد استخدم « النموذج اللغوى » فى مضممار التحليل النفسى بينما استعان به ليفى اشتراوس فى مضممار « الأنثروبولوجيا » ولكن بيت القصيد هنا أن اللاشعور - فى نظر لاكان - لا بد من أن يبقى لغة مجهولة ، مستغلقة ، الى أن يجيء المحلل النفسى فيقوم بعملية كشف رموز تلك اللغة وفرض أسرارها ، خصوصا وأننا نعرف أن اللاشعور هو دائما « حديث الآخر » .

وليس « المحلل النفسانى » - فى نظر لاكان - مجرد مفسر يقوم بتأويل لغة اللاشعور ، وانما هو أيضا معلم « الحقيقة » الذى « يتكلم » ، فتظهر « الحقيقة » الى عالم الوجود من خلال « حديثه » ! فإذا ما تساءلنا : « ولكن من أين تأتى الحقيقة ؟ » ، كان جواب لاكان على هذا السؤال ، أن ظهور الحقيقة رهن بجهد المحلل النفسانى حين ينجح فى التغلب على التجزئة أو التفكك المائل فى حديث الفرد ، من أجل إعادة بناء « وحدته » ! وقد سبق لنا أن لاحظنا أن اللاشعور - عند لاكان - هو ذلك الجزء الخاص من أجزاء حديثى العيى - من حيث هو حديث متبادل يتم بينى وبين غيرى من الذوات - والذى يفتقر اليه حديثى حنى يستعيد تكامله ، ويسترجع - بصفة خاصة - كل حقيقته ، وتبعاً لذلك فان مهمة المحلل النفسانى هى راب إلصدد ، حتى لا تبقى الذات

منقسمة على نفسها . غائبة عن ذاتها ! وهنا يجيء « الآخر » Autre فيكون بمثابة « الوسيط » الذى يقترن « الذات » نحو « الحقيقة » ، وكأن من شأن « رسالتنا » الخاصة أن ترد إلينا - من خلال اللغة - عن طريق « الآخر » . وهذا ما يعبر عنه لاكان - على طريقته الخاصة - بقوله : « أن اللغة البشرية تؤلف ضربا من التواصل الذى فيه يتلقى المرسل من المستقبل صميم رسالته الخاصة ، ولكن بصورة معكوسة » . ومعنى هذا أن التحليل النفسى هو بمثابة « لعبة الحقيقة » التى تقوم على حركات الحضور والغياب ، والتى يجيء فيها « حديث الآخر » فيقوم هو بتأسيس « حديث الذات » . والصلة وثيقة عند لاكان بين « آخر اللاشعور » ، و « آخر » الرغبة ، ما دامت « رغبة الإنسان هى دائما رغبة فى الآخر » . والواقع أن « الآخر » ليس مجرد « موضوع » للرغبة ، وإنما هو من « الذات » بمثابة « المحل » أو « المصدر » الذى تنبعث منه كل أحاديث « لاشعورها » ! ولا شك أن لاكان هنا يجمع فى تصوره لهذا « الآخر » بين نظرية فرويد الواردة فى كتابه « تفسير الأحلام » من جهة ، وبين نظرية هيغل الواردة فى الجزء الأول من مؤلفه « فنومنولوجيا الروح » من جهة أخرى . وآية ذلك أننا نجد فرويد فى الكتاب المشار إليه يتحدث عن « المكان » الذى يشغله اللاشعور فيسميه باسم « المشهد الآخر » ؛ ومن المحتمل أن يكون لاكان قد استمد من هذا النص كل نظريته فى « اللاشعور » باعتباره « حديث الآخر » . وإذا كان الاقتراب من « مكان الآخر » (أو من هذا « المشهد الآخر » - على حد تعبير فرويد -) أمرا محظورا على الذات ، اللهم الا فى اللحظات النادرة التى يتم فيها الغاء حالة « عدم التجانس » الموجودة بينهما ، فإن من شأن « العلاج » بالتحليل النفسى أن يكون هو السبيل الى تحقق أمثال هذه اللحظات ، خصوصا وأنه هو الطريق الوحيد المؤدى الى ظهور « الحقيقة » . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول أن كلام المحلل النفسانى هو الوسيط الذى يجعل من الممكن ادراك « الحقيقة » المعقولة الكامنة فى حديث « الآخر » . ولن نتوقف عند الدراسة المطولة التى قام بها لاكان للاشعور على نحو ما يتجلى من خلال شتى أشكال « الذهان » (أو المرض العقلى) ، ولكن حسبنا أن نقول أن لاكان

قد تابع فرويد فى دراسته لحالة « الرئيس شريبر » (الذى كان مصابا بضرب من « البارانونيا » ، كرد فعل أو كالية دفاعية ضد الجنسية المثلية) ، وحالة « رجل الذئب » (الذى كان مرضه العقلى وثيق الصلة بعقدة البتر أو الإخصاء) ، فاستطاع بذلك أن يثبت لنا دور « الرمزية اللاشعورية » فى كل عمليات « الكبت » ، و « الطرح » ، و « النقل » ، و « التحويل » . الخ .

٥ - ١١ وأما فيما يتعلق بعلاقته بهيجل ، فإن لاكان يستمد من كتاب « فنومنولوجيا الروح » - كما قلنا - أصول نظريته فى تفسير « الرغبة » ، مستلهما فى الوقت نفسه نظرية فرويد المعروفة فى « الليبيدو » أو الطاقة الجنسية . وهنا يبدأ لاكان بالفرقة بين « الحاجة » ، و « الطلب » ، و « الرغبة » ، فيقول إن « الحاجة » - فى جوهرها - فسيولوجية بحتة (كالحاجة الى الماء أو الحاجة الى السكر فى حالات الغيبوبة الناجمة عن نقص الأنسولين فى الدم) ، فى حين أن « الطلب » لا يقتصر على مجرد إشباع بعض الحاجات ، وإنما هو التماس لضرب من انحضور أو الغياب ، أن لم نقل بأنه فى صميمه « نداء للآخر » ، أو سعى وراء « الحب » . وكثيرا ما تجيء « الحاجة » فتلقى حجابا كثيفا على « الطلب » ، كما يحدث أحيانا حين يعرب الطفل عن « حاجته » الى حلوى ، بينما يكون مطلبه الحقيقى هو التماس عطف أمه أو استثارة حبها له . وهنا قد ترفض الأم إعطاءه الحلوى التى يريد ، ولكنها قد تشبع مطلب الحب لديه . بأن تعمد الى تقبيله وضمه الى صدرها ، أو هى قد تشبع حاجته الى الحلوى فتعطيه كل ما يريد ، دون أن تظن انى ذلك « المطلب » الأساسى الذى يكمن من وراء تلك « الحاجة » . وقد يحدث فى بعض الأحيان أن يبادر الوالدان - مقدما - الى إشباع كل حاجات طفلهما ، دون أن يفتنوا الى « مطلب الحب » الذى يكمن من وراء تلك « الحاجات » ، وعندئذ قد يصاب الطفل بما يصح أن نسميه باسم « فقدان الشهية النفسية » *anorexie mentale* (مع العلم بأن « الانتحار » نفسه كثيرا ما يكون هو الخاتمة الضرورية لهذه الحالة) . وأما « الرغبة » فهى شئ أكثر من مجرد « الحاجة » ، أو مجرد « الطلب » ؛ لأنها ليست مجرد « نداء » موجه للآخر من حيث هو آخر ، كما أنها ليست مجرد

التماس للحب (كما هو الحال فى « الطلب ») ، وإنما هى - على حد تعبير هيجل - « رغبة فى رغبة الآخر » ، بمعنى أنها رغبة فى انتزاع « اعتراف الآخر » بصميم رغبة الذات ! وهذا ما يعبر عنه لاكان بقوله (مستلهما فى ذلك - بلا شك - مقالة هيجل) : « ان رغبة الانسان لهى دائماً رغبة فى الآخر » .

وقبل أن نشرع فى شرح نظرية لاكان فى « الرغبة » ، لابد لنا من أن نشير الى أن العديد من المقولات الهيجلية قد ترددت على لسان لاكان فى « كتاباته » السيكلوجية ، ومن بينها - على وجه الخصوص - فكرة « الصراع حتى الموت » ، وفكرة « السيد المطلق » ، وفكرة « الاعتراف » (أو « الاقرار ») ، وفكرة « النفوذ » ، وفكرة « شريعة القلب » ، و « الوعى بالذات » ، و « دهاء العقل » ، و « المعرفة المطلقة » . الخ . ولكن الذى يعنينا هنا بصفة خاصة انما هو « ديالكتيك السيد والعبد » الذى استمد منه لاكان اصول نظريته فى « الرغبة » . ونحن نعرف أن هذا « الديالكتيك » - عند هيجل - كان يمثل مرحلة الانتقال من « الوعى » الى « الوعى بالذات » ، مع العلم بأن كل « ظاهريات الفكر » (أو « فنومنولوجيا الروح » ان هى الا تأريخ لذلك الوعى الشقى الذى يسعى جاهدا فى سبيل الوصول الى ضرب من اليقين بذاته . من خلال رؤيته للصور المثلة لصميم حقيقته الذاتية . ويحاول هذا الوعى - بادئ ذى بدء - أن يبحث عن حقيقته فى المتعة الخالصة أو الاستمتاع المحض بالموضوعات الحسية ، والعمل على تحطيمها أو القضاء عليها ، ولكنه لا يلبث أن يفشل فى هذا السبيل ، وبالتالي فانه سرعان ما يدرك أنه هيهات له أن يعثر على تلك الحقيقة فى نطاق عالم الأشياء ، وأنه لابد له من البحث عنها فى نطاق عالم الذات ، بحيث ينشدها لدى وعى آخر يكون فى استطاعته أن يحبه أو أن يبغضه ، ويكون فى وسعه أن يمنحه ذلك « اليقين الذاتى » الذى هو العلم الأوحد على « الوعى بالذات » . ولا غرو . فان احدا لا يمكن أن « يعترف » به ، ويخلع على ذلك اليقين الذاتى حقيقة موضوعية ، ما خلا « الوعى الآخر » . ومن هنا فان تلاقى هذين الوعيين - عند هيجل - لابد من أن يتخذ طابع صراع حاد عنيف ، من أجل الظفر بالسيادة أو النفوذ ، بحيث يحاول كل وعى انتزاع

« اقرار » الوعى الآخر أو اعترافه به ، دون أن يقر - هو - به أو يعترف له بأى نفوذ ! ولعل هذا هو ما قصد اليه هيجل حين قال عبارته المشهورة : « ان من شأن كل وعى أن ينشد موت الوعى الآخر » . ولكن ، لا ينبغي لأى من الطرفين - فى هذا الصراع الحاد من أجل الظفر بالسيادة أو النفوذ - أن يموت أو أن يخفى تماما من حلبة المعركة ، والا لما تحقق وصول « الوعى » الى مستوى « الوعى بالذات » . وهنا يجىء « الوعى » الذى تقبل عن طيب خاطر المخاطرة المطلقة بحياته ، وارتضى لنفسه أن يفقد الحياة ذاتها فى سبيل الظفر بحقيقة « الوعى بالذات » ، فيصبح هو « السيد » . وأما ذلك « الوعى الآخر » الذى تراجع أمام سطوة « السيد المطلق » - ألا وهو الموت - فانه يصبح مجرد « عبد » . وسرعان ما يتحقق « السيد » من أنه قد أصبح أسيرا لضرب من الاعتراف الزائف : نظرا لأن الانسان الذى أحاله « هو » (أى السيد) الى مجرد « عبد » ، لم يعد يستطيع أن يقدم له اعترافا أصيلا (حقيقيا) يكون صادرا عن حريته ؛ ومن هذا فانه لا بد للسيد من أن يجد نفسه فى « مأزق وجودى » . وعلى العكس من ذلك ، يستمر « العبد » فى عمله خائفا دائما من « السيد » ، لكى لا يلبث أن يدرك أنه هيهات له أن ينتزع « وعيه بذاته » اللهم الا من الأشياء نفسها ، ومن ثم فانه لا يجد بدا من العمل على تغيير العالم بحيث لا يصبح للسيد مكان فيه ! وعلى ضوء « دياكتيك السيد والعبد » (عند هيجل) يحاول لاكان أن يشرح لنا دلالة الرغبة ، فنراه يقول « ان الرغبة هى دائما رغبة فى الآخر » ، بمعنى أن رغبة الانسان هى دائما رغبة فى رغبة أخرى ، أو هى رغبة فى انتزاع اعتراف الآخر برغبتنا الخاصة . ولاكان يأخذ هنا عن هيجل فكرته فى « الوساطة » ، فيقول انه ليس من شأن « رغبة » الانسان أن تنشأ وتتأسس ، اللهم الا من خلال « وساطة الآخر » : لأنها - فى صميمها - « رغبة » فى انتزاع « اعتراف » الآخر بها من حيث هى رغبة ! وليس معنى هذا أن « الآخر » هو الذى يملك مفاتيح (أو أسرار) الموضوع المرغوب فيه ، وانما معناه أن الموضوع الأول للرغبة انما هو أن تصبح موضعاً للاعتراف (أو الاقرار) من قبل الآخر ! ولما كان « الآخر » - عند لاكان - هو فى آن واحد

« موضوع الرغبة » ، و « علامة على علاقة الذات بالدال (أو الرمز) » ، فانه لا بد للرغبة من أن تصبح رغبة في رغبة أخرى ، من حيث أن « رمزها » وموضوعها لا بد من أن يكون هو « القضيب » phallus . وهنا يوسع لاكان من مفهوم « القضيب » ، فلا يجعل منه فقط مجرد « موضوع للرغبة » ، أو مجرد « دال » أو « رمز » يشير الى الطاقة الجنسية ، بل يجعل منه أيضا علما على ذلك « اللوغوس » الذي يجيء فيقترن بالرغبة ، مؤكدا في الوقت نفسه أن « الأب » (من حيث هو حامل « القضيب ») إنما يمثل « القانون » : Imi .

٥ - ١١ ولو أننا أردنا الآن أن نفهم الدلالة الحقيقية للرغبة لدى الرجل البالغ . فلا بد لنا بالضرورة من العودة الى الرغبة لدى الطفل ، من أجل الوقوف على حقيقة تكون « عقدة أوديب » لدى الطفل ، على نحو ما يتصورها لاكان . وهنا نجد أن عملية انفصال الطفل عن « الوالد » الممثل لنفس الجنس ، من أجل الاتجاه نحو « الأم » الممثلة للجنس الآخر ، لا بد من أن تمر - في تطورها - بالمراحل الثلاث الآتية : ففي المرحلة الأولى يظن الطفل انه حسبه - للظفر برضا أمه - أن « يتوحد » مع « موضوع » رغبته . ألا وهو ، قضيب « الأب » . وهكذا يتقمص الطفل ذلك العضو الذي تفتقر إليه الأم ، والذي يستطيع الأب أن يمنحه لها أو أن يمنعه عنها . بيد أن هذا « التوحد » - أو أن شئت فقل « التقمص » - بعيد كل البعد عن أن يحقق للأم - اللهم الا في بعض الحالات المرضية - الإشباع المطلوب . وسرعان ما يتحقق الطفل نفسه من أن هذا « التقمص » غير كاف ، وأنه لا يغنى نتيلا ، ومن ثم فانه لا يلبث أن يدرك انه هيهات له أن يشبع رغبة أمه . ما دامت هذه الرغبة تهدف دائما الى شيء هو فيما وراء كل ما يمكنه الوصول اليه . وهذا هو جوهر المرحلة الثانية من مراحل تطور العلاقة بين الطفل والديه . ثم تجيء المرحلة الثالثة والأخيرة فتعبر عن رغبة الطفل ، لا في أن يكون هو نفسه « القضيب » الذي تفتقر اليه الأم ، بل في أن يصبح حاملا (أو مالكا) لهذا القضيب ، ان كان ولدا ، أو مرتقبا له من قبل الآخر ، ان كان بنتا . وحينما لا يتحقق هذا التطور بنجاح ، فقد يظهر لدى الطفل « عصاب حصارى » يعبر عن حدوث ضرب من

« التماس الكهربائي » - ان صح هذا التعبير - بين « الرغبة » و « الطلب » (على نحو ما رأينا من قبل فى حالة « فقدان الشهية النفسية » ، التى هى عبارة عن حالة « تماس كهربائى » بين « الحاجة » و « الطلب ») . وحسبنا أن نقوم بدراسة « الرغبة » لدى المريض المصاب بالحصار حتى نقف على صحة التذليل الذى يقدمه لنا لاكان فى هذا الصدد : فانه لمن الواضح أن ثمة جدارا لامرئيا ، غير قابل للعبور ، يفصل الرجل العصابى المصاب بالحصار عن موضوع « رغبته » - والواقع أننا هنا بازاء « جدار » هياث للمريض أن يعبره ، مهما يكن من أمر تلك الأسماء المختلفة التى قد يطلقها عليه ! بل ربما كان الأدنى الى الصواب أن يقال : أننا هنا بازاء « رغبة متناقضة » : لأنها ما تكاد تظهر الى عالم الوجود ، حتى تعود فتقضى على نفسها بنفسها ! وحينما يتوجه الرجل المصاب بالحصار نحو المرأة ، فانه لا يتوجه اليها مدفوعا بدافع « الرغبة » (على نحو ماتفهمها المرأة) ، بل تحت تأثير « مطلب » معين : ألا وهو مطلب الاعتراف به من حيث هو « رجل » ، وكأنما هو يلتمس لديها تأكيدا لصميم وجوده من حيث هو ذات ! وهذا ما يعبر عنه لاكان بقوله ان ثمة « تماسا كهربائيا » قد حدث بين « الرغبة » و « الطلب » عند الرجل العصابى المصاب بالحصار . ولا سبيل لنا الى فهم هذا الخلط (أو الامتزاج) بين « الرغبة » و « الطلب » ، اللهم الا بالرجوع الى « دياكتيك الرغبة » لدى الطفل . واية ذلك أن الرجل « الحصارى » قد بقى أسيرا لذلك « التقمص » (أو « التوحد » : Identification الأولى : على اعتبار أنه قد بقى « هو نفسه » القضيبي ، دون أن يتحول الى « مالك » له ! : il est le » phallus, il ne l' a pas » . وهذا هو السبب فى أن باب الدخول الى عالم « الرغبة » قد بقى موصدا أمامه ، وكأنما هو محظور عليه ! ولاكان يروى لنا - فى هذا المقام - حلما طريفا لرجل عصابى مصاب بمرض الحصار ، فيبين لنا كيف أن « رغبة » هذا الرجل لم تكن هى « امتلاك » القضيبي ، بل كانت هى « التوحد » مع ذلك العضو الذى تفتقر اليه المرأة (وهى - هنا - الأم) ، خصوصا وأننا هنا بازاء حالة « بتر » هياث للمطفل أن يتقبلها أو أن يتمكن من تمثلها !

ولا يتسع المقام هنا للدخول فى تفاصيل التحليل النفسى عند لاكان ، وإنما حسبنا أن نقول أن هذا التحليل يقوم على فرض شفرات « اللاشعور » من حيث هو « لغة رمزية » ، مع العلم بأن كلمة « القضيبي » عنده هى العلم الأكبر على هذه « الرمزية اللاشعورية » ، خصوصاً وأنه ليس هناك (لدى فرويد ، وبالتالى لدى لاكان) سوى « لبيبدو » واحد ، ألا وهو لبيبدو الرجل . والفارق كبير بين هذه البنيوية الفرويدية من جهة ، وبين نظرية يونج فى النفس من جهة أخرى : لأن « البنيوية » ترفض بشدة القول بوجود « صور عامة » أو « أشكال أصلية » للطاقة الجنسية تستمد منها كل المعانى أو الدلالات ، فى حين أن يونج يتصور « النفس » على أنها « ذخيرة » أو « مستودع » يحمل فى أعماقه كل « الصور » أو « النماذج » التى قد تظهر فى « الأحلام » (مثلاً) ، وكأننا نمضى من « المجرد » الى « العينى » ، فى حين أن الحقيقة هى العكس تماماً ، ما دمنا نمضى دائماً من « العينى » الى « المجرد » . ولا يقف لاكان عند هذا الحد ، بل اننا لنجده يهتم بابرار دور « الرمزية » فى صميم الحياة النفسية للفرد ، أن لم نقل فى صميم التفكير العلمى للبشرية قاطبة ، لدرجة أنه يقرر فى أحد المواضع أنه لم يقم — لدى الانسان — فى أى عصر من العصور تفكير آخر سوى التفكير الرمزى ، وأن ما نسميه فى اللغة الجارية باسم « الرياضيات » ليس الا أعلى صورة من صور « الرمزية » فى نطاق هذا التفكير العلمى .

٥ - ١٢ بيد أن هذه « الرمزية اللغوية » التى اكتشفها فرويد — ومن بعده لاكان — على مستوى « اللاشعور » ، لدرجة أن « الوظيفة الرمزية » — عندهما — قد أصبحت تمثل جوهر « الكشف التحليلى » ، قد دفعت ببعض رجالات علم اللغة انفسهم — وعلى رأسهم بنفنتست — الى التساؤل عن الوظيفة الحقيقية للغة فى صميم هذا الاكتشاف الفرويدى . والواقع أن « رمزية اللاشعور » — على الرغم من كل ما قاله فرويد وتلميذه لاكان — لا تمثل ظاهرة لغوية — بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة — ، وإنما هى ظاهرة عامة مشتركة بين العديد من الثقافات ، بغض النظر تماماً عن مسألة اللغة . وآية ذلك أننا لو نظرنا (مثلاً) الى عملية « التحويل » أو عملية « التكثيف » ، لوجدنا انفسنا

بازاء ظاهرتين تعملان على مستوى « الصورة الحسية » :
 image ، لا على مستوى النطق الصوتي ، أو التعبير الدلالي .
 وحين يعمد فرويد الى تفسير الأحلام ، أو حين يقرر لاكان اننا
 نجد في التحليل كل أشكال البلاغة الكلاسيكية ، فإن من الواضح
 أنهما ينتقلان بنا من مجال « اللغة » الى مجال « الكلام » ،
 خصوصا وأن « البلاغة » لا تنصب على « اللغة » في حد ذاتها
 بقدر ما تنصب على العمليات التي تصطنعها الذات في تضاعيف
 « المقال » أو « الحديث » . ونحن نعرف أنه اذا كانت « اللغة »
 نسقا أو نظاما مشتركا بين الجميع ، فإن « الحديث » هو في آن
 واحد حامل الرسالة وأداة الفعل . وهذا هو السبب في أنه
 كثيرا ما يقوم لدى الفرد ضرب من التناقض بين « الحديث »
 و « اللغة » . ولكن المحلل النفسي (الذي لا يجهل هذه التفرقة)
 يحاول في العادة الامتداد الى ما وراء « الرمزية » المتضمنة في
 « اللغة » ، من أجل اكتشاف « رمزية » أخرى من نوع خاص ، ألا
 وهي تلك « الرمزية » النفسية اللاشعورية التي تعمل عملها من
 وراء ظهر الفرد ، لأنها تتجلى من خلال ما ينساه ويسقطه من
 حسابه ، أكثر مما تتجلى فيما قد يقوله أو ينطق به : ان لم نقل
 انها تتجلى بشكل أفعل وأوضح من خلال ما يكتبه ويأبى التصريح
 به ! وحسبنا أن نعود الى « الحلم » (مثلا) لكي نتحقق - فيما
 يقوله فرويد - من أنه يحمل منطق الخاص الذي لا يعترف
 بمقولات « التعارض » و « التناقض » ، وكأنما هو لا يعرف
 أصلا مقولة « السلب » أو كلمة « لا » ! ولكن فرويد حين يقول ان
 من شأن دراسة تطور اللغة (وبصفة خاصة دراسة
 « سيمانطيقية » اللغات البدائية) أن تلقى الكثير من الأضواء
 على عملية تفسير الأحلام (أو دراسة لغة الحلم) ، فإن مثل هذا
 القول قد يوحى بأن « منطق اللغة » هو نفسه « منطق الحلم » ،
 وأن في « اللغة » نفسها من مظاهر « التناقض » ، كل ما في
 تهاويل « الأحلام » ! واذا كان فرويد (وبعض مريديه من بعد)
 قد حاولوا الوصول الى هذه النتيجة من خلال مضاربتهم لبعض
 اللغات بعضها ببعض (كالألمانية والانجليزية مثلا) ، فإن كل
 المحاولات التي قاموا بها لم تثبت لنا مطلقا وجود أي تماثل بين
 أساليب الحلم من جهة ، وبين العمليات المستخدمة في اللغات

(واللغات البدائية خصوصا) من جهة أخرى • ومهما يكن من أمر « التناقض » الذى قد تنطوى عليه معانى بعض الكلمات (فى هذه اللغة و تلك) ، فانه لا يمكن أن تكون ثمة لغة تقوم فى تركيبها أصلا على علاقة التناقض ، ما دامت « اللغة » (أية لغة) هى منذ البداية « نظام » أو « نسق » من العلاقات • ومن هنا فان كل الظواهر اللغوية شاهدة على خطأ ذلك التماثل المزعوم بين « منطق الحلم » من جهة ، ومنطق أية لغة واقعية من جهة أخرى • وقد كان الأجدى بفرويد - فيما يقول بنفسي - أن ينشد فى مجال « الشعر » و « الأسطورة » ، ما راح ينشده فى مجال اللغة (أو تاريخ اللغات) ، فان من المحتمل جدا أن يعثر الباحث فى الكثير من الأعمال الأدبية السيرالية (مثلا) على منطق شبيه بمنطق الأحلام ! ومهما يكن من شئ ، فان المهم - فى هذا المجال - هو اقامة تفرقة واضحة بين « رمزية اللاشعور » من جهة ، و « الرمزية اللغوية » (على نحو ما تتجلى فى هذا اللسان أو ذاك) من جهة أخرى • فعلى حين أن « الرمزية اللاشعورية » (على نحو ما تتجلى فى الحلم والعصاب) هى رمزية كلية شمولية عامة ، نجد أن لكل رمزية لغوية طابعها الخاص : نظرا لأن الفرد يتعلمها ويكتسبها من خلال احتكاكه بالعالم الثقافى المعين الذى يعيش فيه ، ويتكيف معه ، ويتوحد به ! هذا الى أن الرموز اللغوية الأساسية (بكل ما لها من أساليب خاصة فى النظم أو التركيب) لا تنفصل - فى نظر الشخص - عن الأشياء نفسها ، وعن الخبرة التى يحصلها عن تلك الأشياء بحيث أنه ليصبح أقدر على التحكم فيها كلما أصبح فى وسعه ادراكها (أو اكتشافها) باعتبارها «وقائع» • وسرعان ما يتبين للشخص الذى يستوعب كل الرموز المتحققة فى الفاظ اللغة (بكل ما فيها من كثرة أو تنوع) أن علاقة هذه الرموز بالأشياء التى تشير إليها ، لا تزيد عن كونها علاقة قابلة للملاحظة أو التقرير ، دون أن تكون قابلة للتفسير أو التبرير ، وعلى العكس من هذه « الرمزية » التى تتحقق من خلال علامات متعددة الى غير ما حد ، والتى تنظم على شكل أنسقة صورية متنوعة ومختلفة باختلاف اللغات نفسها ، نجد أن للرمزية اللاشعورية التى اكتشفها فرويد سمات نوعية محددة تؤلف معجما صغيرا مشتركا بين كافة

الشعوب، دون أن يكون الأفراد قد تعلموها أو اكتسبوها من خلال الوسط الثقافي الذي نشأوا في كنفه . فضلا عن ذلك ، فإن الصلة بين هذه الرموز وبين ما تشير اليه هي صلة من نوع خاص : لأنها تتميز بثراء (أو خصوبة) - أن لم نقل تنوع - « الدال » signifiant ، مع توحدها (أو أحادية) « المدلول » signifie : نظرا لأن من شأن المضمون أن يبقى مكتوبا ، فلا يكون في وسعه أن يجد لنفسه منطلقا ، اللهم الا تحت غطاء « الصور الحسية » ! وعلى العكس مما هو الحال في العلامة اللفظية ، نجد أن هناك علاقة « تسبب بالباعث » : motivation بين تلك « الدالات » المتعددة ، وذلك « المدلول » الأوحده ، على اعتبار أن « التعاقب » الموجود بينهما - في نظر فرويد - هو « تتابع سببي » أو « تعاقب على » ، دون أن يكون للنظم أو التركيب الذي تتسلسل وفقا له أي طابع منطقي ، ما دامت الرموز اللاشعورية - بطبيعتها - لا تخضع لأي مطلب منطقي . ولعل هذا ما حدا ببعض علماء اللغة الى القول بأن رمزية اللاشعور هي أدخل في باب « المقال » ، أو في باب « الأسلوب » : style ، منها في باب « اللغة » (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) . واية ذلك أننا نجد في هذه الرمزية اللاشعورية كل أساليب البيان (من استعارة ، وتشبيه ، وكناية ، وغير ذلك) على نحو ما تستخدمها الذات الفردية الواحدة ، في عملية طرحها أو تجاهلها لدوافعها الوجدانية الخاصة التي تعتمد الى كبتها ، مستخدمة شتى صور الحلم أو الأسطورة . . الخ . وهكذا نخلص الى القول بأننا هنا بازاء رمزية فريدة في بابها ، فهي لا تندرج تحت باب « الرمزية اللغوية » العادية .

٥ - ١٣ - والحق أننا لو أنعمنا النظر الى نظرية لاكان القائلة بأن للاشعور « بنية » شبيهة بالبنية التي تتميز بها « اللغة » ، لوجدنا أن هذه النظرية قد استهدفت للكثير من الانتقادات ، حتى من جانب بعض تلاميذ لاكان ومريدته هم أنفسهم ! وهذا كونراد شترن C. Stern (مثلا) يبرز لنا صعوبة تحديد مكانة « الضمير النحوي » داخل نطاق الحلم والرغبة اللاشعورية ، متسائلا في الوقت نفسه عن مدى احتمال تطبيق النموذج اللغوي في مضممار التحليل النفسي ، وكأنما هو قد فطن الى أن هذا التطبيق لن يقودنا في خاتمة المطاف الا الى بعض

المظاهر السطحية للاشعور الفرويدي ، على العكس مما زعمه لاكان حينما اعتبر « الاستعارة » هي التي تكون - في الأصل - صميم الاشعور ، بمقتضى ذلك الفعل الذى تفرضه على « الدال » حين تجعل منه « مدلولاً » لشيء آخر غير ذاته ! وهذا أندريه جرين A. Green يأخذ على الكثير من المحللين النفسيين اغفالهم لبعض نصوص فرويد المتأخرة . من أجل التمسك ببعض كتاباته القديمة ، خصوصاً مؤلفات ١٩١٥ المتعلقة بـ « ما وراء علم النفس » ، مما جعلهم لا يدركون مدى « تعقد » مفهوم « الاشعور » عند فرويد . بكل ما ينطوى عليه من « عتامة » : opacité وهو الأمر الذى أدى بهم الى اغفال أهمية الجانب الوجدانى فى الاشعور لحساب الجانب التمثيلى (أو التصورى) البحث ! هذا الى أن البعض قد وجد فى « الهو » - على نحو ما وصفه فرويد - « خليطاً » ، أو « عماء » : chaos ، وكأنما هو « وعاء » يغلّى بكثرة من الانفعالات الهادرة الصاخبة » ، فلم يجد بدا من التساؤل عن مدى صحة قول لاكان بأن « الهو يتكلم » ، وأن « الاشعور لغة لها بيتها الخاصة » ؛ وكان هؤلاء قد فطنوا الى أن الأدنى الى الصواب أن يقال ان « الهو » يتمم ، ويتهته ، ويتلثم ، بدلا من القول بأنه ينطق ، ويتحدث ، ويتكلم ، أو كأنما هم قد لاحظوا ما فى مفهوم « البنية » من معانى « التنظيم » و « الاتساق » و « التماسك » ، فلم يسمعهم سوى أن يرفضوا نظرية لاكان القائلة بأن للاشعور « بنية » شبيهة ببنية اللغة ! والا ، فقل لى - بربك - أية « بنية » تلك التى يمكن أن ننسبها الى « الاشعور » ، أو الى « الهو » ، اذا كان لنا أن نقول مع فرويد انه عبارة عن خليط من الحركات التى لا تخضع لقواعد الفكر المنطقية . نظرا لأن مبدأ عدم التناقض - بالقياس اليها - لا وجود له على الاطلاق ؟ ألم يقل فرويد - بصريح العبارة - : « أن من شأن الانفعالات المتناقضة أن تبقى فى « الهو » ، دون أن تتعارض فيما بينها ، ودون أن يقضى بعضها على البعض الآخر » ؟ واذن ألا يعنى « الهو » - فى نظر فرويد - مجرد اخفاء الذات المتسقة ، أو غياب مبدأ الاتساق ؟ اننا لو تصورنا اللغة على أنها مجرد « تلاصق » أو « تجاور » لبعض العناصر ، فربما كان نى استطاعتنا أن نقول - مع لاكان - ان للاشعور بنية كبنية

اللغة ؛ وأما اذا تصورنا « اللغة » على أنها أداة تواصل تولد الكثير من الأقاويل الدالة ، واذا سلمنا بأننا نستطيع من خلال اللغة أن نقول شيئا ، فإن من واجبنا أن نقول مع فرويد أن اللاشعور العارى المحض ، فى استقلال عن كل عملية كبت (الهو) عامر بالطاقة التى تجيئه من قبل الحوافز الفطرية ، ولكنه خال من كل تنظيم ، فضلا عن أنه لا يملك القدرة على تحريك أية ارادة عامة ٠٠٠ » . صحيح أن فرويد يحدثنا فى آخر كتابه « تفسير الأحلام » عن « ذات » تتقبل مسئولية أحلامها ، وكأنما هى قد أصبحت بمثابة « ذات حقيقية » قد حققت من الانسجام مع « الهو » ما يضمن لها « بنية » متسقة متكاملة ، ولكن من المؤكد أننا هنا بازاء انتقال من حالة العماء والاختلاط والفوضى ، الى حالة من التنظيم والتنسيق والبناء ، هى بمثابة تعبير عن اكتساب « الهو » لطابع « البنية » . ومعنى هذا أن « حديث الهو » - فى خاتمة المطاف - ليس مجرد « لغة » عادية (تقوم على نسق من المتقابلات الضمنية) على طريقة دى سوسير وانما هو مقال يحمل معنى « الخلاص » أو « التحرر » ، وكأنما هو « البشرى السعيدة » التى هى فاتحة « عهد المحبة » ! ولعل هذا ما عناه فرويد نفسه حين كتب يقول : « لقد ظهر بوضوح - من خلال تطور البشرية ، كما هو الحال أيضا من خلال تطور الفرد - أن الحب هو الشيء الأساسى ، ان لم نقل انه العامل الأورحد فى كل تاريخ الحضارة ، نظرا لأنه هو الذى تسبب فى الانتقال من مرحلة الأنانية الى مرحلة الغيرية » . ولو كان لنا أن نضيف كلمة واحدة الى ما قاله فرويد ، لقلنا ان هذا الانتقال قد تحقق - فى لحظة ما من اللحظات - من خلال « البنية » نفسها ، على شرط أن نتذكر دائما أنه حين تصبح للاشعور بنيته المتسقة ، فهناك تكون « الذات » قد وصلت الى ما تصبو اليه من انسجام وثرء ، وقوة ٠٠٠

٥ - ١٤ وأما اذا انتقلنا الآن الى المأخذ الأكبر الذى طالما وجه الى لاكان - شأنه فى ذلك شأن غيره من البنيويين - فسنجد أنفسنا بازاء اتهام خطير يصور لنا نظرية لاكان فى التحليل النفسى بصورة « نزعة لا - افساقية » تضحى بـ « الذات » لحساب « البنية » ، وتعمل فى النهاية على استبعاد كل « احساس

بالمعاش : « sens vécu » ، من أجل القضاء تماما على « الانسان » ! وعلى الرغم من أن البعض قد وجد فى المشروع النهائى للاكان مجرد محاولة لاتخاذ « التحليل النفسى » وسيلة للاهتمام الى اليناابع الأساسية لكل حياة بشرية سليمة ، يمكن أن تضمن للفرد السعادة ، والحرية . والحقيقة : الا أن نزعة لاكان البنيوية السيكولوجية قد بدت للكثيرين - مع ذلك - مجرد تأكيد لتلك النظرية الرمزية اللاشعورية التى تجعل من القوة المطلقة « للدال » المحرك الاكبر للوجود البشرى بأسره . وآية ذلك أن لاكان قد تصور الانسان على أنه مفعول لا فاعل ، مقود لا قائد ، معاش لأعائش . وكأنما هو مسكون من قبل « معنى » يخرق كل وجوده . دون أن يكون فى وسعه فهمه أو ادراك كنهه ! صحيح أن لاكان لا يسلم بتلك المعادلة الخاطئة التى توحد بين « الطفل » ، و « البدائى » ، و « العصابى » ، ولكنه يريد مع ذلك أن يظهرنا على العامل المشترك الذى يجمع بينهم من حيث علاقة كل منهم بـ « القانون » . والواقع أن السمة المشتركة بين هؤلاء الثلاثة أنهم جميعا « منفعلون » ، لا « فاعلون » : فالطفل - مثلا - لا يستطيع أن يقدم لنا المبرر العقلى الكافى لتفسير « القانون » الذى يخضع له : والرجل « البدائى » يجهل السبب الحقيقى الكامن من وراء القواعد الاجتماعية المتحكمة فى أنظمة الزواج بين أبناء العمومة الواحدة . فى حين أن الرجل « العصابى » عاجز عن تفسير أصل الفعل الذى يحققه أو الحركة الروتينية التى يخضع لها . ولو كان لنا أن نستخدم تعبير لاكان ، لقلنا ان هؤلاء الثلاثة مسكونون من قبل « الدال » ، دون أن يكونوا هم الذين خلقوه أو أبدعوه . وهنا تظهر الصلة الوثيقة التى تجمع بين كل من ليفى اشتراوس (الانتولوجى) ، ولاكان (المحلل النفسى) : فان كلا منهما لا يرى أمامه سوى « ذوات خاضعة لقانون » ، ولا يفهم هذا القانون نفسه الا على أنه نظام مندمج فى صميم « البنية اللاشعورية » . ولكن ، على حين أن اللاشعور عند ليفى اشتراوس هو لا شعور الماضى الجمعى ، نجد أن اللاشعور عند لاكان هو لا شعور الماضى الفردى : وان كان من شأن كل من العالم الانتولوجى والمحلل النفسى (مثلما فى ذلك كمثل الذات الجمعية والذات الفردية على السواء) أن يجهلا -

قبليا (أو اوليا) - مثل هذا اللاشعور . وكأن كل ما يعرفانه عنه أنه المجال الذى يمكن أن يتم فيه اكتشاف ذلك القانون : قانون المقال (أو الكلام) الذى تتجلى فيه قدرة « الدال » ، وسيطرة الثقافة على الطبيعة . ولا شك أن نقطة التلاقى التى تجمع بين كل من ليفى اشتراوس ولاكان - فى هذا المجال - إنما هى بعينها نقطة التلاقى التى تجمع أيضا بين أبحاث كل من هوسرل وفرويد ، ألا وهى « مسألة الدال » ، والاعتراف بما للرمز من قوة مطلقة فى مضمار الفكر البشرى . ولا يقف التشابه بين ليفى اشتراوس ولاكان عند حد التسليم بأهمية الوظيفة الرمزية ، أو استخدام النموذج اللغوى كأداة منهجية فى البحث ، وإنما نراه يمتد أيضا الى محاولة الكشف عن معنى خفى ، ابتداء من بعض الظواهر أو الوقائع الظاهرية ، التى تنتمى الى نفس النسق ، أو النظام اللاشعورى . ولكن ، على حين أن الفرض البنويوى (القائم على النموذج اللغوى) قد أتاح لليفى اشتراوس ، فى مضمار الأنثروبولوجيا ، فرصة الوصول الى الكثير من النتائج العلمية الباهرة ، فإن التساؤل قدبقى قائما - فيما يتعلق بالتحليل النفسى - : « ترى هل يصلح النموذج اللغوى أساسا منهجيا لدراسة اللاشعور الفرويدي ؟ » أو بعبارة أخرى : هل نجح لاكان - عن طريق استخدامه لمناهج شبيهة بتلك التى استخدمها ليفى اشتراوس عند تحليله للاشعور الجمعى - فى الوصول الى نتائج علمية باهرة فى تحليله للاشعور الفردى (الفرويدي) ؟ ٠٠ ان النقاد ليختلفون - بلا شك - فى الأجوبة التى يقدمونها لنا على هذا التساؤل ، ولكنهم يجمعون - أو يكادون - على القول بأنه لا بد من النظر الى عملية استخدام « البنية اللغوية » من أجل التعبير عن الأنشطة الفردية اللاشعورية ، على أنها مجرد « فرض » يساعد على الاستمرار فى البحث ، لا على أنها « عقيدة » أو « نظرية نهائية »

٥ - ١٥ ومرة أخرى نعود الى تهمة « اللا - انسانية » التى وجهت الى لاكان - كما وجهت من قبل الى كل من ليفى اشتراوس وفوكوه والتوسير - فنقول انه ربما كان المبرر الأوحد لهذا الاتهام ، أن لاكان - . مثله فى ذلك كمثل فرويد نفسه - قد نحى جانبا الذات الشاعرة ، كما استبعد الاحساس بالمعاش ، فلم

يعد « الانسان » فى نظره سوى مجرد العوبة فى يد « النظام » أو « النسق » ، ان لم نقل فى يد تلك « البنية » الرمزية اللاشعورية ! ولئن تكن تهمة « معارضة النزعة الانسانية » ، التى وجهها الكثير من الباحثين (وعلى رأسهم دوقرن) الى لاكان ، ماثلة فى صميم العمل الفرويدى نفسه ، الا أن هذا لا يمنعنا من القول بأن اكتشاف اللاشعور – سواء أكان ذلك عند فرويد أم عند لاكان – قد اتخذ طابع ثورة مضادة ، أو على الأقل مجرد قطيعة ، مع التراث الفلسفى الذى كان يعطى للذات مركز الصدارة فى عملية المعرفة . صحيح أن لاكان قد لا يرحب كثيرا بتلك النتائج الفلسفية (ان لم تقل الايديولوجية) التى يستخلصها بعض النقاد من صميم عمله التحليلى العلمى ، ولكن من المؤكد – مع ذلك – أن اعتبار « الذات » (الموحدة) مجرد « غياب » أو « نقص » (ان لم نقل شبه « عدم ») هو من بين النتائج الفلسفية الحتمية التى تترتب بالضرورة على موقفه الاستمولوجى . ولا بد لنا من ان نذكر القارئ – فى هذا الصدد – بأن فرويد نفسه كان يقول ان التحليل النفسى قد جاء ليسدد الى الكرامة البشرية (أو الكبرياء البشرى) ضربة ثالثة ، بعد الضربتين اللتين كان قد سددنا اليه كل من كوبرنيك ودارون ! ويحاول بعض أنصار فرويد ولاكان الدفاع عن موقف أصحاب هذه « البنيوية السيكلوجية » ، فيكتب أحدهم قائلا . « ان الانسان الذى يموت اليوم | على أيدي البنيويين | ليس هو الانسان الواقعى ، بلحمه ودمه ، وآلامه وعذابه ، بل هو مجرد صورة متحجرة ، محتضرة ، لذلك الانسان الذى لم يستطع أن يقف فى وجه اكتشافات العلوم الانسانية . »

وهل عاش الانسان يوما الا على صميم موته الخاص . كما فعل القديس أوغسطين – مثلا – حين سجل اعترافاته فسدد بذلك الضربة القاضية الى الانسان القديم ؟ ! ونحن نترك للقارئ حرية الأخذ بهذا الدفاع أو رفضه ، ولكننا نعهده بأن يكون لنا عود الى قضية « الانسانية » ، أو اللا – انسانية » ، حينما سيكون علينا – من بعد – أن نحاول وضع « البنيوية » فى الميزان . من أجل العمل على تقييمها « ايديولوجيا » .

« البنية »

في ميدان « الماركسية »

الفصل السادس

البنوية الماركسية

٦ - ١ إذا كان لاكان قد أسس « بنوية سيكولوجية » (أو على الأصح « بنوية تحليلية - نفسية ») من خلال « العودة الى فرويد » ، فإن التوسير - هو الآخر - قد أقام دعائم « بنوية ماركسية » (ذات طابع علمي ، لا ايديولوجي) من خلال « قراءة ماركس » . وكما كانت « العودة الى فرويد » - عند لاكان - أكثر من مجرد قراءة حرفية لنصوص واضح « التحليل النفسي » ، فإن « قراءة ماركس » أيضا - لدى التوسير - قد جاءت أكثر من مجرد تعليق لفظي على كتابات صاحب « المادية الجدلية » (أو « التاريخية ») . ولا بأس من أن نذكر القارئ هنا بما قلناه فيما سبق من أن التوسير نفسه يرفض الحاق اسمه بأسماء دعاة البنوية ، قائلا انه ليس بمفكر بنوي ، بل هو مجرد باحث ماركسي يحاول أن يكشف عما تنطوي عليه الماركسية من نزعة علمية ، مستندا في ذلك الى النور « الاستمولوجي » الذي لعبته فكرة « البنية » في تفكير ماركس العلمي ، خلال المرحلة الأخيرة من مراحل تطوره العقلي . ولعل هذا ما عبر عنه التوسير بصراحة حين كتب يقول : « ان الاتجاه العميق الذي يسود كل كتاباتي - على الرغم من الالتباسات اللفظية الراجعة الى استخدام بعض المصطلحات - لا يرتبط بايديولوجيا « البنوية » ونحن نأمل أن يتمكن القارئ من وضع هذا التقرير - أو التحذير - موضع الاعتبار ، مع العمل على التحقق من صحته ، وبالتالي قبوله أو التسليم به » . وليس من شك عندنا في أن لدى التوسير من « الماركسية » ما يجعله أكثر من مجرد مفكر « بنوي » ، ولكننا نميل الى الظن - مع ذلك - بأن الجهد الأكبر الذي قام به التوسير قد انحصر في تزويد الماركسية بالنظرية الاستمولوجية التي كانت تفتقر اليها (خصوصا في محيط

الثقافة الفرنسية) ؛ وهو ما دعاه من جهة الى العمل على تحرير الجدل الماركسى من براثن الجدل الهيجلى ، ومن جهة أخرى الى القيام بمحاولة « جديدة » من أجل صلب الماركسية بصيغة « بنوية » معاصرة .

وقد قدم لنا لويس التوسير - حتى كتابة هذه السطور - عدة مؤلفات هامة ، نذكر من بينها « مونتسكيو : بين الفلسفة والتاريخ » (سنة ١٩٥٩) ، و « دفاعا عن ماركس » (سنة ١٩٦٥) ، و « قراءة رأس المال » (فى أربعة أجزاء ، ظهرت بالاشتراك مع بعض تلاميذه ، منذ سنة ١٩٦٥ حتى اليوم) ، و « لينين والفلسفة » (سنة ١٩٧٢) ، و « الرد على جون لويس » (سنة ١٩٧٣) ٠ الخ . وإذا كان التوسير قد أطلق على المجموعة الفلسفية التى يشرف على إصدارها (عند ماسبيرو) اسم « النظرية » : Théorie ، فما ذلك الا لأنه قد شاء لكل جهده الفلسفى أن يدور حول عملية القاء الأضواء على « المقال النظرى » - أو أن شئت فقل « المقال العلمى » - للماركسية . وقد صدر التوسير كتابه الأساسى المسمى : « دفاعا عن ماركس » بمقدمة هامة شرح لنا فيها اختفاء التفكير النظرى لدى كل الماركسيين الفرنسيين ، تحت تأثير انصرافهم التام الى الصراع السياسى ، دون الاهتمام بتقديم أية مساهمة علمية جديدة - أو أصيلة - فى مضمار الفلسفة الماركسية . وعلى حين أن ألمانيا قد شهدت ظهور كل من ماركس وانجلز ، ثم كاوتسكى (الأول) من بعد ، كما ظهرت فى بولنده روزا لوكسمبورج ، واشتهر فى روسيا كل من لينين وبليخانوف ، كما عرفت ايطاليا فيلسوفين ماركسيين هامين الا وهما بريولا وجرامشى ، فقد بقيت فرنسا مفتقرة الى مفكرين ماركسيين حقيقيين يأخذون على عاتقهم مهمة القيام بالتنظير الفلسفى للماركسية ، أو العمل على إقامة فلسفة ماركسية بمعنى الكلمة ، جدلا من الاقتصار على اجترار الصيحة القائلة بانتهاء الفلسفة ، أو المناداة بموت الفلسفة من خلال « الفعل » ، وكأن التحقق السياسى هو الكفيل بالقضاء على كل تفكير فلسفى ماركسى ! ولكن اذا كان لا بد للفلسفة حتما من أن « تموت » ، فان من واجبنا الا نقبل لها موتا برجماتيا - دينيا ، أو مجرد موت وضعى

(على طريقة بعض الباحثين الفرنسيين من المتمركسين) . بل لا بد لنا من أن نهبطا موتا يكون هو الموت الملائم لها أو الجدير بها ، ألا وهو « الموت الفلسفى » ! ولعل هذا هو العمل الذى أخذ التوسير على عاتقه القيام به ! أجل . فقد راح التوسير يدرس الفلسفة دراسة « نقدية » (على نحو ما فعل ماركس بالنسبة الى الاقتصاد السياسى) . ولم يجد بدا عندئذ من المضى الى الاشياء ذاتها . من أجل التخلص نهائيا من كل « ايديولوجيا فلسفية » . والانصراف بالكلية الى دراسة « الواقع » . بيد أن التوسير سرعان ما تحقق من أن « الايديولوجيا » التى أراد أن يدير ظهره لها ، هى فى الحقيقة قوة عنيدة صعبة المراس . لأنها لا تكف عن تهديد « وعينا بالاشياء الوضعية » . ومحاصرة العنزم نفسها من كل صوب ، واشاعة الغموض والاضطراب فى صميم السمات الواقعية للظواهر ! ومن هنا فقد وجد التوسير لزاما عليه أن يعهد الى « الفلسفة » بمهمة التصدى أو المواجهة النقدية لذلك الوهم الايديولوجى ، جاعلا منها مجرد وعى خالص بسيط بالعلم . وكأنما هى قد أصبحت بتمامها مجرد سلاح نقدى ليس له من دور سوى القضاء على ذلك العدو الخارجى (ألا وهو « الايديولوجيا ») ! ولا شك أن من شأن مثل هذه المهمة أن تضع نهاية للفلسفة نفسها ما دامت تحيل كل كيائها ، وكل موضوعها ، الى كيان العلم وموضوعه ، وان كانت تستبقى الفلسفة – الى حين – باعتبارها ذلك الوعى النقدى (الزائل) بالعلم ! وسواء تحدثنا هنا عن موت نقدى للفلسفة ، أم اقتصرنا على الحديث عن وجود فلسفى زائل (أو « سريع الزوال » – ، فاننا – فى كلتا الحالتين – انما نعنى بذلك أنه لم يعد للفلسفة من دور تقوم به اللهم الا هذا الدور النقدى الذى يضطرها الى الاعتراف بالواقع ، والعودة الى التاريخ (باعتبارها الأب الحقيقى لسائر البشر ، ولكل الأفعال والأفكار البشرية) . وهكذا أصبح التفلسف – فى نظر التوسير – مجرد محاولة لمعاودة القيام بتلك الأوديسة النقدية التى كان ماركس الشاب قد أخذ على عاتقه القيام بها ، حينما راح يخترق تلك الطبقات الكثيفة من الأوهام التى كانت تقف حجر عثرة أمامه فى سبيل الوصول الى « الواقع » ، بغية الالتقاء ، – فى خاتمة المطاف – بأرض الموطن البشرى الأسمى ،

الأ وهو « التاريخ » : مهد الواقع العيني ومصدر العلم الحقيقي ! ولم يكن بد لألتوسير فى هذا السبيل من أن يستبعد كل تاريخ الفلسفة ، ما دام هذا التاريخ لا يزيد عن كونه مجرد سرد للأوهام التى تم تبديدها ، أو مجرد استعراض للظلمات التى أمكن اختراقها ! وأما التاريخ الوحيد الذى لا مناص من الاعتراف به فهو « تاريخ الواقع » الذى هو الحقيقة الوحيدة التى تفرض نفسها على كل بحث نقدى . وآية ذلك أن ماركس نفسه يعلن فى كتابه « الايديولوجيا الألمانية » أنه : « ليس للفلسفة من تاريخ » ، مؤكدا بذلك أنه لا يمكن لمجموعة من الأحلام والأوهام (مهما يكن من اتصالها واستمرارها) أن تؤلف نسجا تاريخيا محكما !

٦ - ٢ وقد جاء انتهاء عهد « الدوجماتيقية » - بعد موت ستالين - فكان بمثابة دعوة صريحة الى معاودة النظر فى « الفلسفة الماركسية » من أجل العمل على تحديد موقعها الحقيقى بين « الايديولوجيا » و « العلم » . ولم يستطع ألتوسير أن يتصور الماركسية على أنها مجرد « وضعية علمية جديدة » (كما كان يصورها بعض أهل الدوجماتيقية من المتمرسين) ، فكان لا بد له من أن يسعى جاهدا فى سبيل القيام بعمل نظرى جديد ، يجمع بين الدقة والصرامة من جهة ، وبين الرغبة فى التأسيس المنهجى من جهة أخرى . وسرعان ما تحقق ألتوسير من أن الكثير من مشكلات الماركسية (سواء أكان ذلك قبل ظلام الدوجماتيقية أم أثناءه أم بعده) إنما يرجع - فى الجانب الأكبر منه - الى « عدم اكتمال » الفلسفة الماركسية نفسها . صحيح أن « المفاهيم النظرية » موجودة لدى ماركس ، ولكنها مطوية فى تضاعيف مؤلفاته ، مندمجة فى طوايا « ممارسة نظرية » ، هى عبارة عن حديث (أو مقال) يدور حول موضوع ما (هو فى الغالب موضوع اقتصادى) ، ولكنه لا يعنى بتوضيح أسسه الابستمولوجية أو القاء الأضواء على صميم مفاهيمه العلمية الأساسية . ومن هنا فقد وقع فى ظن ألتوسير أن المهمة الأساسية التى أصبح لزاما على الفيلسوف الماركسى اليوم أن يضطلع بها ، إنما هى القيام بدراسة ابستمولوجية فى المجال النظرى البحت للماركسية ، من أجل القاء المزيد من الأضواء على سائر

الحركات والممارسات التى تستلهم الفكر الماركسى أو المعرفه الماركسية . وحينما يقول التوسير انه « قد أراد أن يخلع على الفلسفة الماركسية شيئا من الوجود أو الكيان النظرى ، فانه لا يعنى بذلك سوى أنه قد أخذ على عاتقه معاودة « قراءة ماركس » ، من أجل العمل على فض ما قد يكون فى مقالته من شفرات أو الغاز ، والكشف عن « البنية النظرية » للفكر الماركسى على نحو ما تبدو فى تضاعيف مؤلفاته .

« لقد جاءت نهاية الدوجماتيقية – فيما يقول التوسير – فوضعتنا وجها لوجه أمام هذه الحقيقة : الا وهى أن الفلسفة الماركسية – التى وضع دعائمها ماركس حين أسس نظريته فى التاريخ – ، ما تزال – فى جانب كبير منها – مفتقرة الى البناء أو الانشاء ، ما دام كل ما تم وضعه منها حتى الآن – كما قال لينين نفسه بحق – أن هو الا حجر الزاوية فقط ! وسرعان ما تحقق التوسير بوضوح من أن المشكلات النظرية التى كانت تواجه الماركسيين – بعد تداعى الدوجماتيقية السناليانية – لم تكن مجرد مشكلات مصطنعة أو زائفة ، وانما كانت مشكلات ابستمولوجية حقيقية نجمت عن « عدم اكتمال » الفلسفة الماركسية نفسها . وكان التوسير من الجراءة بحيث ألى على نفسه أن يخرج الماركسية من جمودها المذهبى ، وأن يحررها من قبضة أهل « الدوجماتيقية » الرسمية ، لكى يمضى بها نحو آفاق جديدة من البحث العلمى النظرى ، مستلهما فى ذلك بعض مبادئ « البنيوية » ، ومستعيرا من بعض الفلاسفة السابقين (مثل بشارل من جهة وباك مارتان من جهة أخرى) مفهوم « القطيعة الابستمولوجية » *coupure épistémologique* ، ومفهوم « الاشكالية » : *problématique* على التعاقب . وقبل أن نتعرض لشرح معنى هذين التصورين عند التوسير ، نرى لزاما علينا أن ننبه القارئ الى أن التوسير نفسه قد لاحظ (خلال حديثه عن ماركس) « أن استعارة أى مفهوم مفرد – معزول عن سياقه – لا يمثل التزاما من جانب المستعير نحو السياق الذى انتزعه منه . » وحتى حين نكون بصدد عدة مفاهيم – لا مجرد مفهوم واحد – فإن المهم دائما هو المنظور أو « المجال الابستمولوجى » الخاص الذى يسيطر بشموله ووحدته على كل تلك المفاهيم.

للمستعارة من هنا أو هناك ! وعلى ذلك فإن الأفكار الكثيرة التي استعارها التوسير من ماركس ، وفرويد ، ولاكان ، وفوكو (وغيرهم) لا تعنى أنه قد قدم لنا مجرد محاولة توفيقية (أو تفيقية) ، تقوم على التأليف بين « الماركسية » و « البنيوية » ، بل لا بد لنا من الاعتراف بأن التوسير قد استطاع أن ينتزع الاكتشاف الفرويدي للاشعور من سياقه السيكلوجى ، لكي يتخذ منه (على نحو ما فعل ليفى اشتراوس من قبل) وسيلة لتدعيم حتمية « المادية التاريخية » ، على المستوى الباطنى الكامن فيما تحت « الشعور » . ولعل هذا ما عبر عنه التوسير نفسه حين كتب يقول : « لقد بدأنا ندرك - منذ عهد فرويد - ماذا يعنى الاستماع ، وبالتالي ماذا يعنى الكلام (والصمت) ، فلم يعد خافيا علينا أن من شأن دلالة الكلام والاستماع أن تكشف لنا - فيما وراء المظهر الساذج أو البرئ للكلام والاستماع - عن وجود أعماق دفيئة يمكن تحديد أبعادها ، ألا وهى أعماق الحديث الآخر (أو أن شئت فقل المقال المغاير تماما) ، الذى هو مقال أو حديث اللاشعور » .

٦ - ٣ والواقع أن « القراءة » ليست من السهولة بما يتصور الكثيرون ، بدليل أن عددا غير قليل من الباحثين قد انتهوا الى « قراءة ماركس » بشكل سطحي ، حرفى ، ساذج ، ومهما يكن من أمر تلك « المعانى المباشرة » التى قد تضعها بين أيدينا مثل هذه « القراءة الساذجة » ، فإن من المؤكد أنها لا تزودنا بالمفاتيح الحقيقية لفهم روح النص . وهنا تظهر الفائدة الكبرى التى اجتنأها التوسير من دراسته لفرويد (خصوصا من خلال قراءته للاكان) : فقد تعلم التوسير من فرويد معنى « القراءة » الحقيقية ، وراح يطبق هذه الدروس على كتاب « رأس المال » ، من أجل « قراءة » ما بين السطور فى تضاعيف هذا العمل الماركسى الكبير . وهكذا كانت « قراءة » التوسير لكتاب « رأس المال » ، أداة علمية منهجية سمحت لفيلسوفنا بارساء دعائم نظرية ابستمولوجية ماركسية ، أو على الأصح القيام بتكملة نظرية للفلسفة الماركسية . ولكن ، ليس معنى هذا أن التوسير قد شاء أن يفسر ماركس بالاستناد الى فرويد ، بل لا بد لنا من أن نتذكر أن التوسير لا يفسر ماركس الا بماركس نفسه ، لدرجة أنه يرفض

تسمية فلسفته باسم « البنيوية الماركسية » ، خشية أن توهم هذه التسمية بأنه يقحم على الماركسية أيديولوجيا خارجية يلتجئ إليها من أجل تفسير الدلالة الحقيقية للفكر الماركسي .
وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول أن ماركس - في نظر التوسير - هو الألف والياء ، ولكن بشرط أن نعرف كيف نستكشف الكلمات التي كان يهمس بها ، وتلك التي لم ينطق بها صراحة ، فلا نضطر الماركسية الى التماس مبادئ تفسيرها خارجا عنها ، ولا نحوجها الى البحث عن اتجاهات أو تأويلات أو تخريجات ، قد يكون من شأنها تحريف أو تشويه « أرثوذكسية النظرية الماركسية » (بكل ما لها من اتساق وتماسك) !

صحيح أن مثل هذه الخطوة المنهجية قد تنطوى على ضرب من « الدور » : لأنها تخضع « قراءة ماركس » للقراءة الماركسية نفسها ، إذ « تطبق على ماركس نفسه تلك المفاهيم النظرية الماركسية التي يمكن في إطارها تعقل واقع التكوينات النظرية بصفة عامة » : ولكن إذا لم تكن هناك - خارج هذه المفاهيم - أية قراءة ممكنة ، فكيف السبيل إذن الى اكتشاف هذه المفاهيم في نصوص ماركس ، بعد أن سلمنا بأنها ماثلة هناك بالفعل ، حتى يتسنى لنا أن نقرأها قراءة صحيحة ؟ ان الرد على هذا التساؤل هو أن مثل هذا « الدور الاستمولوجي » هو سمة هامة تميز كل « فلسفة تملك القدرة على تفسير ذاتها ، حين تأخذ على عاتقها أن تصبح موضوعا لذاتها » . والماركسية - من هذا الوجه هي الفلسفة الوحيدة - فيما يقول التوسير - التي تستطيع مواجهة هذا الاختبار - على المستوى النظري - بنجاح تام . ومن هنا فإن « الفلسفة الماركسية » ، التي يعمل التوسير جاهدا في سبيل الوصول الى قراءتها قراءة صحيحة ، انما هي تلك الفلسفة التي تنكشف لنا من خلال « دياكتيك » الذهاب والاياب ، من نص يزودنا بمفاتيح قراءته ، الى قراءة نطبقها عليه من أجل الاهتداء الى تلك المفاتيح نفسها في داخله !

٦ - ٤ واذن فإن كل شيء كامن في ماركس نفسه ، ما دام هو المعلم الأوحده الذي يعرفنا السبيل الى قراءته . ولكن ، كيف يتسنى لنا أن نوجه اليه الأسئلة الصحيحة الملائمة ، حتى نتيح له الفرصة لتلقيننا دروسه على الوجه الأكمل ؟ انه لمن الواضح

هنا أن الجواب الصحيح رهن بحسن وضع السؤال . « وليست
الاجابة هى التى تصنع الفلسفة ، وانما يصنعها السؤال نفسه :
اعنى المشكلة التى تطرحها الفلسفة » وهذه الخطوة المنهجية
على قدر كبير من الأهمية : لأنه لا سبيل لنا الى فهم الديناميكية
الباطنة لفكر التوسير ، بكل ما تنطوى عليه من اصرار عنيد
لا يعرف الكلل ، اللهم الا اذا نجحنا أولا فى الوقوف على العصب
الحى المغذى لكل مبحثه الفلسفى . وماذا عسى أن يكون هذا
المبحث ، بل أية دلالة يمكن أن ننسبها اليه ، لو لم يكن فى صميمه
مجرد محاولة منهجية من أجل الاهتداء الى السمات النوعية
الباطنية الخاصة التى تميز النظرية الماركسية عن كل ما عداها ؟
والواقع أنه اذا كانت الماركسية – بحق – هى البشارة النظرية
السعيدة التى تحملها الينا الأزمنة الحديثة ، فلا بد لها بالضرورة
من أن تكون نسيج وحدها ، فريدة فى بابها ، مختلفة اختلافا
جذريا عن كل ما عداها من نظريات ! وتبعاً لذلك ، فإن العمل
الفلسفى الأساسى الذى لا بد للباحث الماركسى من القيام به ، انما
هو البرهنة على ما تتسم به الماركسية من « اختلاف نوعى »
يميزها عن سائر فلسفات عصرها ، أن لم نقل عن الفلسفات
قاطبة ، حتى يتجلى للجميع بوضوح المعنى الحقيقى الفريد الذى
تنطوى عليه . ولو لم يكن ذلك كذلك ، لكان علينا أن نتخلى عن
النظر الى المؤلف الرئيسى لماركس – ألا وهو « رأس المال » – ،
باعتباره « التأسيس الفعلى لمبحث جديد ، أو التشييد الحقيقى
لعلم جديد » . ولكن علينا بالتالى أن نكف عن النظر الى
الماركسية باعتبارها « حدثاً حقيقياً ، وثورة نظرية » . وعلى
العكس من ذلك ، اذا كانت الماركسية – كما يقول التوسير – هى
بمثابة « بداية مطلقة لعلم جديد » ، فلا بد لها إذن من أن تتمايز
عن كل ما عداها . وهذا هو السبب فى أن التوسير لا يكف عن
الاهتمام بالقاء الأضواء على هذا « الاختلاف النوعى » المميز
للماركسية ، أخذاً على عاتقه التمسك بهذه « النوعية » ، كما
لو كانت نقطة الارتكاز المطلقة التى تستند اليها الدعامة الحقيقية
للفلسفة الماركسية كلها . وهكذا اكتست قراءة ماركس – فى
نظر التوسير – بطابع عميق خطير : لأنها أصبحت فى جوهرها
عملية ابستمولوجية تستهدف الوصول الى اكتشاف الوحدة

الفريدة المميزة للمقال الماركسى . وإذا كان التوسير يدعونا الى تجاهل أسئلة علماء الاقتصاد ، والمؤرخين ، والمناطقية ، من أجل الاقتصاد على الاهتمام بالسؤال النظرى أو الاستمولوجى ، فذلك لأنه قد وجد أن كل تلك الأسئلة لا تمضى الى قلب « الممارسة النظرية » الجديدة التى دعا اليها ماركس ! ومعنى هذا أن التوسير حين يقرأ ماركس ، فإنه لا يقرأه الا باعتباره فيلسوفا ، كما أن القراءة التى يقترحها علينا (وهى فى صميمها نابعة من صميم درس القراءة الذى قدمه لنا ماركس نفسه) انما تستند الى تساؤل فلسفى محدد ، ألا وهو « مسألة المقال العلمى » . ولا غرو ، فان ماركس نفسه - حين كان مجرد قارئ - قد وجه هذا السؤال الى المؤلفين الذين كان يقرأ لهم ، وبالتالي فإنه لم يكتشف نظريته الجدلية والمادية الا من خلال وقوفه على ما حفلت به كتابات السابقين من أخطاء ابستمولوجية ، وعثرات تصورية ، وضروب تعمية ايديولوجية . وأذن ، فإن « مشكلة المقال العلمى » هى الخيط الرئيسى الذى يرتبط به - فى نظر التوسير - الاختلاف النوعى « المميز للماركسية بوصفها « نظرية علمية » .

٦ - ٥ أما وقد شاء التوسير أن يمضى الى « مدرسة ماركس » حتى يتعلم منه « فن القراءة » ، اقتناعا منه بأن ماركس هو المعلم الأوحى الذى يستطيع بحق أن يعطيه دروسا فى النظرية الماركسية ، فقد أصبح لزاما عليه أن يشرح لنا أسرار « فن القراءة » عند أستاذه ماركس ! والواقع أن التأمل فى كتب ماركس يجد تطبيقا عمليا لمنهجه الخاص فى القراءة : لأنه يدعم نصوصه دائما بمجموعة هائلة من الاستشهادات ، لا مجرد حرصه على الأمانة العلمية ورغبته فى إعطاء ما لقيصر لقيصر ، ولكن لأنه يجد فى تلك الاستشهادات « الشروط النظرية لعملية الكشف (أو الاستكشاف) التى يقوم بها » . ولو أننا أخذنا كلمة « اشكالية » بمعنى « الوحدة الباطنية لأى تفكير » ، أو بمعنى « الماهية الدفينة لأية مجموعة ايديولوجية من النصوص » ، لكان فى وسعنا أن نقول أن ماركس لم يستطع أن يحدد اشكاليته الخاصة الا من خلال تمييزه لشتى « الألاعيب اللفظية » (أو أن شئت فقل التوريات والاستعارات والرموز والتشبيهات) التى انطوت عليها اشكاليات الكتاب والمؤلفين الذين أخذ عنهم

واستشهد بهم ، دون أن يفتنوا هم أنفسهم إليها ، أو دون أن يكونوا على وعى بها . وحين يقول التوسير أن تعليقات ماركس على الكثير من النصوص التي يوردها هي عبارة عن « بروتوكولات للقراءة » ، فإنه يعنى بذلك أن القراءة الماركسية للنصوص قراءة عميقة تستشف المعانى الدفينة من وراء عثرات الأقلام ، وسقطات اللسان ، وفراغات النصوص ، وكان ماركس يقرأ ما بين السطور ، أو كأننا منذ البداية بازاء قارئ يقرأ أمامنا بصوت مرتفع ! وربما كانت السمة الأولى المميزة لقراءة ماركس أنها ليست « قراءة ساذجة » تجد فى النص « تجليا » للمعنى ، وكأنما هي تقرأ من كتاب مفتوح ، أو كان « الواقع » نفسه « مقال ناطق » يتكلم بلسان حاله ، وإنما هي « قراءة تشخيصية » *lecture symptomale* تقوم على اكتشاف « الكلام » من وراء « الصمت » ، وإدراك « المعنى » من خلال « السياق » ، وتمييز « العناصر » بالرجوع الى صميم « البنية » نفسها . وإذا كان ماركس - فيما يقول التوسير - قد رفض « القراءة الساذجة » ، فذلك لأنها تبدو كما لو كانت « فعلا دينيا » يربط المعرفة بالوجود ، والتعبير بالمعنى ، وكان ثمة « لوغوس » أو « حقيقة » ، تسكن « اللفظ » ، أو تقبع فى باطن « النص » ! وحتى حين تعتمد « القراءة الساذجة » - فى بعض الأحيان - الى منهج المقارنة ، فإنها لا تعرف كيف تستخدمه ، لأنها تضع المتشابه والمختلف جنبا الى جنب ، دون أن تفتن الى أنها قد انتزعت العناصر والمفاهيم من صميم سياقها الخاص ، فى حين أن المقارنة السليمة لا بد من أن تتخذ نقطة انطلاقها من « المرجع » أو « مركز الاحالة » الذى تندمج فيه كل العناصر : اعنى ذلك « المجموع » الذى يطلق عليه التوسير اسم « الإشكالية » والذى هو بمثابة « الكل » المتضمن لكافة العناصر . ان لم نقل انه هو الذى ينظمها تنظيما بنويا ، ويخلق عليها دلالتها الحقيقية ، ويحدد لكل منها دوره الخاص فى نطاق « المجال المعرفى » العام . هذا الى أن القراءة الساذجة - فيما يقول التوسير - كثيرا ما تقع ضحية لذلك الوهم الاستمولوجى الخاطيء الذى لا يتصور « المعرفة » الا على أنها « عيان » أو « رؤية » لموضوع معين ، أو « قراءة » لنص محدد ، وكان

« المعرفة » مجرد « قراءة » (فى سماء مفتوحة) للماهية فى صميم الوجود ! ولا شك أن ماركس - حينما نجح فى الانفصال عن هيجل - فإنه (على حد تعبير التوسير) قد استطاع أن يحطم العلاقات السحرية التى تربط اللوغوس بالواقع ، مبدداً بذلك الأسطورة الدينية الهيجلية التى كانت ترى فى مقولات الوجود مجرد صورة طبق الأصل من مقولات الفكر ! وفضلاً عن ذلك ، فإن القراءة السانجة كثيراً ما تقف عند ضرب من الفهم السطحي الذى يقتصر (مثلاً) على القول بأن « آدم سميث لم ير هذا الذى رآه ماركس » ، أو « أن ماركس قد تدارك ما اتسم به نظر سميث من قصور » (= قصر نظر) ٠٠٠ الخ ! ولكن أمثال هذه المقارنات السطحية لاتسمح لنا - فيما يقول التوسير - باكتشاف « السمات النوعية » المميزة للنظرية الماركسية ، لأنها لا تظن الى اختلاف « اشكالية » ماركس عن اشكالية سميث ، أو فويرباخ ، أو هيجل ، أو غيرهم ! وإذا كان التوسير حريصاً - بصفة خاصة - على رفض أمثال هذه التفسيرات ، فذلك لأنها تتصور دائماً وجود ضرب من « الاتصال » أو « الاستمرار » بين ماركس وهؤلاء ، لدرجة أن النص الماركسى القائل بأن ماركس قلب وضع الجدل الهيجلى ، فجعله يسير على قدميه ، بعد أن كان يسير على رأسه ، كثيراً ما يحمل على محمل الاستمرار أو الاتصال « ما دام الانسان الذى يسير على قدميه ، بعد أن كان يسير على رأسه ، يبقى دائماً هو هو (بمعنى أنه نفس الانسان) » ١١ .

٦ - ٦ ولكن ، لماذا يأبى التوسير أن يقيم قراءته لماركس على أساس « قراءة هيجل » ، وكان ماركس لم يكن يوماً تلميذاً لهيجل ، أو كان ليس ثمة أدنى صلة بين جدل ماركس وجدل هيجل ؟ الواقع أن ماركس - فيما قال التوسير - قد مر فى تطوره بمرحلة كانطية - فشتية ، ثم أصبح من بعد صاحب اتجاه انسانى فيورباخى ، ولكنه لم يمر يوماً بمرحلة هيجلية صريحة ؛ لدرجة أن التوسير يزعم أن القول بأن ماركس الشاب كان هيجلياً لا يزيد عن كونه مجرد حديث خرافة ! صحيح أن ماركس قد قال بصريح العبارة فى مقدمة كتابه « رأس المال » : « اننا نجد الجدل لدى هيجل واقفاً على رأسه ، وبالتالي فإنه لا بد لنا من

أن نعيده مرة أخرى الى وضعه الصحيح ، لاكتشاف اللب العقلانى داخل القشرة الصوفية » ، ولكن التوسير يرى أن هذه العبارة المجازية قابلة للتأويل ، وأن ماركس نفسه قد اعترف - فى مواضع أخرى - بأن « الجدل قد وقع تحت ضرب من التعمية الصوفية بين يدى هيجل » ! ومن هنا فقد راح التوسير يبين لنا كيف أن « بنية » الجدل الماركسى مختلفة تماما عن بنية الجدل الهيجلى ، خصوصا وأن جدل ماركس قد قام على فهم تعددى معقد للتناقض ، بينما ظل جدل هيجل مستندا الى نظرة واحدة تبسيطية للتناقض ، فضلا عن أن ماركس لم يعتقد يوما نظرية هيجل فى « وحدة الأضداد » . وليس حرص التوسير على طرد شبح هيجل من الفلسفة الماركسية سوى مجرد محاولة لتحرير « المادية الجدلية » من كل آثار « الايديولوجيا الألمانية » ، خصوصا فى صورتها الهيجلية المثالية .

وهنا قد يحق لنا أن نتوقف وقفة قصيرة عند مفهوم « القطيعة الابستمولوجية » ، الذى قلنا أن التوسير قد استعاره من بشلار ، للإشارة الى انفصال ماركس عن موقفه الفلسفى أو « الايديولوجى » السابق ، من أجل اتخاذ موقف نظرى علمى جديد . والحق أن ماركس وانجلز حينما قررا عام ١٨٤٥ أنهما أخذا على عاتقهما تقديم وجهة نظر جديدة معارضة لوجهة نظر الفلسفة الألمانية الايديولوجية ، وحينما أعلننا عن رغبتنا فى « تصفية حسابهما مع وعيهما الفلسفى السابق » ، فانهما قد عبرا بذلك صراحة عن انتهاء عهد « الايديولوجيا » فى تفكيرهما الفلسفى . وحينما كتب ماركس - فى أطروحته المشهورة عن فويرباخ - يقول : « ان الفلاسفة قد صرفوا كل اهتماماتهم حتى الآن الى تفسير العالم على أنحاء متعددة ، فى حين أن بيت القصيد هو تغييره » ، فإن هذه الأطروحة - فيما يقول التوسير - قد كانت بمثابة اعلان للقطيعة مع « الفلسفة » ، تمهيدا لافساح المجال أمام « علم » جديد لا بد من العمل على ارساء دعائمه ، ليحل محل « الايديولوجيا » الفلسفية . أما هذه « القطيعة الابستمولوجية » فانهما - فى نظر التوسير - تقسم فكر ماركس الى مرحلتين كبيرتين أساسيتين ، ألا وهما :

(١) المرحلة الايديولوجية السابقة على قطيعة سنة ١٨٤٥ .

(٢) المرحلة العلمية اللاحقة لقطيعة سنة ١٨٤٥ .
ولو أننا نظرنا الى مرحلة الشباب عند ماركس (١٨٤٠ - ١٨٤٥) ، لوجدنا أنها تنقسم الى مرحلتين : مرحلة عقلانية لينيرالية ، تشتمل على كل المقالات التى كتبها ماركس على صفحات « الجريدة الريمانية » من سنة ١٨٤٠ الى سنة ١٨٤٢ ، وكان ماركس خلالها متأثرا بكل من كانط وفيشته ، فكان صاحب نزعة انسانية أخلاقية ، ثم مرحلة عقلانية جماعية ، امتدت من سنة ١٨٤٢ الى سنة ١٨٤٥ ، وكان ماركس خلالها متأثرا بنزعة انسانية (انثروبولوجية) ذات طابع فويرباخى . وأما الفترة الثانية من تطور ماركس العقلى ، فان من الممكن أيضا تقسيمها - هي الأخرى - الى مرحلتين : مرحلة الاختمار الفكرى (من سنة ١٨٤٥ الى سنة ١٨٥٧) ، وهى المرحلة التى كتب فيها ماركس « بؤس الفلسفة » ، و « البيان الشيوعى » ، و « العمل المأجور ورأس المال » ، و « الصراعات الطبقيّة فى فرنسا » ، و « الثامن عشر من برومير » ، وكلها كتب تشهد بأن ماركس كان بصدد تحديد اشكاليته الجديدة وتعميقها ، مع الاهتمام بوضع نسق دقيق من المفاهيم الملائمة لها ؛ ثم مرحلة النضج العلمى (من سنة ١٨٥٧ الى سنة ١٨٨٣) ، وهى المرحلة التى كتب فيها ماركس « رأس المال » ، و « مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى » ، و « نقد برنامج جوتا » ؛ وكلها مؤلفات تشهد بأن ماركس قد تحرر نهائيا من « الأيديولوجيا الألمانية » ، لا من حيث المضمون فحسب ، بل من حيث الشكل أيضا ، فأصبحت « المادية التاريخية » علما نظريا دقيقا ، لا مجرد فلسفة انسانية أيديولوجية .

٦ - ٧ ولسنا نريد أن نسترسل فى الحديث عن نأويل التوسير للفلسفة الماركسية ، ولكن حسبنا أن نقول أن التوسير يضعنا أمام مقالين ماركسيين متباينين تمام التباين : « مقال **أيديولوجى** هو عبارة عن مقال انسانى ، فلسفى ، أنثروبولوجى ، » وغير علمى ؛ و « مقال **علمى** » هو بمثابة دراسة نظرية بنيوية تقوم على مفاهيم علمية ، دقيقة ، صارمة . وعلى الرغم من أن التوسير يقرر أنه ليس فى وسعنا على الاطلاق أن نقول « أن شباب ماركس يمثل جزءا لا يتجزأ من الماركسية » ، الا أنه

يسلط الكثير من الأضواء على مؤلفات ماركس الشاب ، لكي يبين لنا كيف أن اشكالية ماركس الشاب كانت اشكالية فلسفية ايديولوجية (تحدثت في اطار فيورباخى صرف) . بدليل أن كل ما كان يهم ماركس فى تلك الفترة انما هو موضوع الاغتراب (أو الاستلاب) من جهة . وموضوع تحرير الانسان من جهة أخرى . ويكفى أن نطبق على مخطوطات سنة ١٨٤٤ (وهى أهم أعمال ماركس فى فترة الشباب) ذلك الجهاز التصورى الذى اشتمل عليه من بعد كتاب « رأس المال » ، حتى نتكشف أمام أعيننا بكل وضوح تلك القطيعة الابستمولوجية التى تفصل بين النصين ، والحق أن تطبيق مفهوم « العمل المأجور » (الوارد فى كتاب « رأس المال ») على مفهوم « العمل المستلب » (الوارد فى « المخطوطات » هو الكفيل باظهارنا على الطابع الأيديولوجى (غير العلمى) لمفهوم « الاستلاب » . وعلى الرغم من أن ماركس كان يحاول سنة ١٨٤٤ أن يفهم التاريخ من خلال « العمل » . الا أن مفهوم « العمل » لم يكن بعد قد اتضح فى ذهنه تمام الوضوح . وما كان يمكن لمثل هذا المفهوم أن يتحدد فى ذهنه تماما : نظرا لأن « العمل » بصفة عامة هو مجرد مفهوم غامض لا يمكن أن يدخل فى أية نظرية علمية . وأما عملية تفسير كل شئ بالاستناد الى مفهوم واحد ، الا وهو مفهوم « الاستلاب » ، فإن أقل ما يمكن أن يقال فيها هو أنها ليست بتفسير على الاطلاق ! ولا غرو ، فإن حديثا عن الانسان لا يكاد يتعدى كلمات « الذات » ، و « الماهية » ، و « الغائية » ، و « رسالة البروليتاريا » . لا يمكن أن يترجم الى لغة علمية تقوم على تنظيم محكم لمجموعة من التصورات الفعالة ٠٠٠ وما دامت « النزعة الانسانية » هى عبارة عن صراع ضد شتى أشكال « الاستلاب » ، فانها لا بد من أن تجد نفسها مضطرة الى السير على الدرب الذى سار عليه المصير النظرى للاستلاب ، فلا تعود لها أية قيمة علمية ، بل تصبح مجرد « ايديولوجيا » !

وعلى حين أن النزعة الانسانية (السابقة على الفلسفة الماركسية) كانت تتجلى على صورة « مثالية ماهية » تقابلها « تجريبية ذات » ، أو « مثالية ذات » تقابلها « تجريبية ماهية » ، نجد أن الماركسية العلمية قد تجلت على صورة « مادية تاريخية »

ترى أن للواقع بنية مركبة معقدة . وتسعى جاهدة فى سبيل الكشف عن المستويات النوعية المختلفة للمجتمع البشرى (وبالتالي للممارسة البشرية) . وحين يقول التوسير أن مشروع ماركس (فى كتابه « رأس المال ») مشروع علمى صرف ، فإنه يعنى بذلك من جهة أن ماركس قد أراد أن يؤسس لعلم التاريخ ، ومن جهة أخرى أنه قد نظر الى الانسان — مثله فى ذلك كمثّل الطبيعة — على أنه قابل لأن يكون موضوعا لمعرفة ، مع العلم بأن كل المعارف — فى نظره — هى معارف علمية . وليس من شك فى أن ما يميز أى علم من العلوم إنما هو ما ينشئه لنفسه من مفاهيم أو تصورات تسمح له بفهم موضوعه . ومن هنا فإن « المادية التاريخية » لم ترق الى مستوى « العلم » إلا لأن ماركس قد استطاع فى كتابه « رأس المال » أن يصوغ المفاهيم النظرية للماركسية صياغة علمية دقيقة . وإذا كان قد وقع فى ظن البعض أن التصور المادى للماركسية هو مجرد تأكيد للنظرية القائلة بأن الوعى هو مجرد انعكاس للواقع ، فإن التوسير يقرر — على العكس من ذلك — أن الماركسية ترفض كل نزعة تجريبية ساذجة ، وأنها تعد فعل المعرفة بمثابة « إنتاج » يغير من مادته « **الممارسة النظرية** » الأولى ، ولهذا فإنها تطلق على المعرفة اسم ومعنى هذا أنه ليس من شأن المعرفة أن تحتضن الواقع ، بل أن من شأنها دائما أن تنصب على « كل » معقد ، بنىوى ، معطى من ذى قبل ، تعمل على استحداث المفهوم (أو التصور) الملائم له ، بوسائلها النظرية الخاصة ، وبعبارة أخرى ، يقرر التوسير أن وسائط المعرفة هى « المفاهيم » أو « التصورات » ، وأن موضوع المعرفة — من حيث هو إنتاج — لا بد من أن يجرى مغايرا تماما للموضوع الواقعى ، ومن ثم فإن عليه أن يندمج فى نسق محكم من « المفاهيم » أو « التصورات » حتى يصبح « موضوعا علميا » (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) .

٦ — ٨ وهنا يظهر تأثر التوسير بأسبينوزا: فقد أقام أسبينوزا نزعته « الماهوية » لمعارضة النزعة التجريبية الايقانية (أو الدوجماتيقية) التى كانت كامنة من وراء المثالية الديكارتية ، وكأنما هو قد أراد أن يبين لنا أن موضوع المعرفة — ألا وهو « الماهية » — متمايز فى ذاته تمايزا جوهريا عن الموضوع

الواقعي . وبهذا المعنى تصبح أصالة الماركسية - على نحو ما يفهمها التوسير - قائمة على استنادها الى نزعة اسبينوزا الماهوية . وكان الماركسية هي أولا وبالذات « نظرية » ، أو كأن هذه النظرية هي التي تخلع على الماركسية كل ما لها من طابع ثوري . ولعل هذا ما عبر عنه التوسير صراحة حين كتب يقول : « أن الماركسيين ليعلمون حق العلم أنه هيهات لأى تكتيك أن يصبح ممكنا اللهم الا اذا استند الى ضرب من التنظيم الاستراتيجي ، ولكن هذا التنظيم الاستراتيجي نفسه لا بد بدوره من أن يستند الى النظرية » . « وأما ماذا عسى أن تكون « النظرية » ، فإن هذا ما يجيب عليه التوسير نفسه بقوله : « اننا نطلق لفظ النظرية (بألف لام التعريف) على النظرية العامة ، أعنى نظرية الممارسة بصفة عامة ، وهي تلك النظرية التي تم تكوينها انطلاقا من نظرية الممارسات الموجودة (العلوم) التي تحيل الى « معارف » (حقائق علمية) الناتج الأيديولوجي للممارسات التجريبية (النشاط العيني للبشر) القائمة بالفعل . وهذه النظرية هي « الجدل » المادى الذى يكون مع المادية الجدلية وحدة واحدة لا انفصام لها . » وواضح من هذا النص أن كلمة « نظرية » ، حين تجرى على قلم التوسير ، فانها تشير الى أية ممارسة نظرية ذات طابع علمي . ومعنى هذا أن « النظرية » تشير الى « النسق » أو « النظام » النظرى المحدد ، لأى علم واقعي ، كما هو الحال مثلا حين نتحدث عن نظرية الجاذبية الشاملة ، أو نظرية الميكانيكا التمجعية ، أو نظرية المادية التاريخية . وحين ننظر الى « نظرية » أى علم محدد ، فإننا نجد أنها تعكس من خلال الوحدة المعقدة لمفاهيمها (وهي وحدة تظل دائما - ان فى كثير أو قليل - ذات طابع اشكالى) النتائج التى أصبحت شروطا ووسائط لصميم ممارستها النظرية . والمهم هنا أن التوسير يضع هذه « الممارسة النظرية » - بوصفها انتاجا لمعارف « علمية » - فى مقابل الانتاج الأعمى (أن لم نقل الانتاجات العمياء) « للايديولوجيا » . وربما كانت القيمة الكبرى للماركسية - فيما يقول التوسير - أنها استطاعت أن تنتقل الفلسفة بأسرها من الوضع الأيديولوجي الى الوضع العلمى ، حتى لقد أصبحت « المادية الجدلية » هي النظرية العامة

للعلوم ، أو هي - على حد تعبير ألتوسير نفسه - « نظرية علمية العلوم » : (théorie de la scientificité des sciences) ولا غرو ، فإن دراستنا لتاريخ أى علم من العلوم انما هي وحدها التى تسمح لنا بمعرفة الشروط الضرورية لقيام موضوع هذا العلم . وألتوسير يسلم بأن الفكرة الرئيسية فى المادية الجدلية هي فكرة « الممارسة » ، ولكنه يقرر أن هذه الفكرة ، وإن تكن ضرورية ، الا أنها فكرة فلسفية : بمعنى أنه ليس ثمة ممارسة بصفة عامة يكون من شأنها أن تفسر كل شيء ! والواقع أن ما يوجد بالفعل انما هو تلك الممارسات الجزئية . المحددة . وحسبنا أن نعمن النظر الى الواقع الاجتماعى ، لكى نتحقق من أنه مؤلف من مجموعة من الممارسات : ممارسة اقتصادية . وممارسة سياسية ، وممارسة أيديولوجية ، وممارسة نظرية . وكل ممارسة من هذه الممارسات انما تتم داخل منظومة كلية ، أو على الأصح داخل « كل بنيوى » هو الكل الاجتماعى ، أعنى ذلك « الكل » الذى يتحدد باعتباره « الوحدة المعقدة لكافة الممارسات القائمة بالفعل فى كنف مجتمع واحد بعينه . » . صحيح أن الممارسات المتنوعة ، بحكم اندماجها فى بنية المجتمع الكلى (أو الشامل) ، لا بد من أن تقع تحت تأثيره ، وأن تتحدد - جزئيا على الأقل - من خلال فعله فيها وسيطرته عليها ، ولكن لكل منها - مع ذلك - بنيته الخاصة ، بمعنى أن لكل ممارسة بنيته المستقلة (نسبية) ، فضلا عن أن لهذه الممارسات (البنيات) مجتمعة رد فعلها الخاص ضد ذلك « الكل » . وهكذا يصبح التاريخ العلمى (من الآن فصاعدا) بمثابة دراسة للممارسة الاجتماعية فىصميم علاقتها الحميمة بشتى الممارسات الأخرى . ونحن حين ندرس ما لهذه الممارسة الاجتماعية من درجة استقلال جزئى ، أو حين نعرض بالبحث للطراز الخاص الذى يتميز به استقلالها الذاتى النسبى ، فاننا بذلك انما ننشئ « مفهومها » ، أو نبني « تصورها » . وكل ممارسة انما تتحدد تحديدا تاما بمقتضى العلاقة النوعية التى تجمع بينها وبين باقى الممارسات الأخرى من جهة ، وبينها وبين الكل الاجتماعى من جهة أخرى . وأما الذى يوصف بالوجود حقا ، فهو تلك البنية المنتظمة المترابطة ، ألا وهي بنية الممارسات . وتبعاً لذلك فإن

من الممكن قيام تواريخ مختلفة : تاريخ للفلسفة ، وتاريخ للعلم ، وتاريخ للقانون ، وتاريخ للسياسة ، وتاريخ للدين ٠٠٠ الخ ، مع ملاحظة أن لكل تاريخ من هذه التواريخ المتعددة زمانه النوعي الخاص به . والنتيجة النظرية التي تترتب على القول بوجود « بنية » يتسم بها هذا « الكل » الماركسي ، إنما هي رفض الفكرة الهيجلية القائلة بزمان متصل متجانس ، والواقع أن هيجل حين يحاول تعقل « استمرارية الزمان » ، فإنه يجد نفسه مضطرا إلى الإجابة بفكرة استمرارية التطور الجدلي للفكرة Idée . على نحو ما تعكس ذاتها في صميم الوجود (مع العلم بأن الزمان هو هذا الانعكاس نفسه) ؛ فضلا عن أن هيجل حين يحاول تعقل السمات المحددة لأي حاضر (أو لأي زمان معاصر) ، فإنه يجد نفسه مضطرا إلى اللجوء إلى « ماهية » الكل الاجتماعي ، بوصفها لحظة من لحظات تطور « الفكرة » . ولا شك أنه « إذا أريد لعناصر « كل » واحد (أثناء انعكاسها في صميم الوجود) أن « تتواجد » دائما في حاضر واحد بعينه ، فلا بد لهذه العناصر من أن تكون مترابطة فيما بينها بمقتضى علاقة مباشرة تعبر بطريقة مباشرة عن صميم ماهيتها الباطنة ٠٠٠ من حيث هي مقروءة على نحو مباشر من خلال تلك العناصر نفسها ٠٠ » . ومعنى هذا - بعبارة أخرى - أنه لا بد للكل الاجتماعي من أن يعمل (ويؤدي وظيفته) باعتباره « كلا عقليا » : tout spirituel وهذه الأسس الأيديولوجية للتاريخ الهيجلي التي أملت على هيجل أن يضع وحدة « الكل الاجتماعي » في الأغوار السحيقة أو الأعماق الدفينة ، لكي يتصور أن فيما وراء تنوع المظاهر الاقتصادية ، والسياسية ، والفنية ، والدينية ، إنما تكمن لحظة من لحظات الحضرة الكلية للفكرة الشاملة ، في كل تحديد من تحديدات وجودها . وأما ماركس - على العكس من ذلك - فإنه يقول أولا بوجود « بنية مستقلة نسبية » لكل مستوى من المستويات ، بما في ذلك الممارسات الاقتصادية ، والسياسية ، والجمالية ، والعلمية ، والفلسفية ٠٠ الخ ، ثم يعتمد بعد ذلك على تكوين « الكل الاجتماعي » باعتباره « بنية معقدة » تتألف من الترابط المنتظم للمستويات البنوية ، مع ملاحظة أن التحديد النهائي لجميع البنيات (غير الاقتصادية) - عنده - إنما يتحقق

من قبل « البنية الاقتصادية » . ولعل هذا ما عبر عنه ألتوسير حين كتب يقول : « انه ليس من الممكن [فى نظر ماركس] تعقل عملية تطور المستويات المختلفة للكل فى نفس الزمان التاريخي : وذلك لأن نمط الوجود التاريخي لتلك المستويات ليس نمطا واحدا بعينه . واذن فلا بد لنا من أن نحدد لكل مستوى الزمان الخاص به ؛ وهو زمان مستقل نسبيا عن سائر أزمنة المستويات الأخرى ، ومن ثم فانه لا بد من تصور الزمان الخاص بكل مستوى من هذه المستويات على أنه قائم بذاته نسبيا . » .

٦ - ٩ بيد أن القول بأن إحدى هذه الممارسات - ألا وهى الممارسة الاقتصادية - هى (فى خاتمة المطاف) الممارسة المحددة (بكسر الدال) للكل الاجتماعى بأسره ، قول مشكل يثير الكثير من الصعوبات . وآية ذلك أن ماركس - من جهة - يقرر أن الاقتصاد علم دقيق محكم ، وأنه لا بد لهذا العلم من أن يستحدث لنفسه جهازه التصورى الخاص ، يعنى تعريفاته ، ومفاهيمه ، وعلى رأسها جميعا مفهوم « أسلوب الإنتاج » ، الذى يمثل البنية العقدية الحقيقية المستوعبة لشتى علاقات الإنتاج . ومن هذه الناحية ، فإن مفهوم « الانسان » ينقد - على يد ماركس - كل استعمال نظرى ، على اعتبار أنه ليس تصورا علميا قابلا للصياغة أو التحديد . ولكن ماركس يقرر - من جهة أخرى - ، أن لم نقل فى الآن نفسه ، أن « الاقتصاد » هو العامل المحدد - فى خاتمة المطاف - للحقيقة الكلية أو الواقع الاجتماعى الكلى . وهو هنا لا يرتد بمفهوم « الاقتصاد » الى أية صيغة اقتصادية سابقة (على طريقة علماء الاقتصاد الانجليز مثلا) ، وكأننا بازاء نزعة أنثروبولوجية ترتد فى النهاية الى « انسان اقتصادى » أو « ذات » تشعر ببعض « الحاجات » ، بل نحن هنا بازاء مفهوم علمى لا يجعل موضوع « رأس المال » هو الحاجة ، أو حتى العمل ، بل ولا حتى الإنتاج ، وإنما تألف (أو اتحاد) العناصر المختلفة للإنتاج فيما بينها على شكل « منظومة » أو « بنية معقدة » . والتوسير يتابع هنا ماركس فيقول بضرورة رفض تلك النزعة الاقتصادية المتطرفة *économisme* التى تقول بأن الممارسة الاقتصادية هى العامل الفصيل ، وأن سائر الممارسات الأخرى لا تزيد عن كونها انعكاسات أو أصداء للممارسة الاقتصادية .

وإذا كان لنا أن نستبقى مفهوم « العلية الاقتصادية ، فلا بد لنا من أن نتذكر دائما أننا هنا لسنا بازاء « علية ميكانيكية » ، بل نحن بازاء « علية » من نوع آخر مختلف تماما ، ألا وهى « العلية البنوية » . وإذا كان من السهل - فيما يقول الناقد الفرنسى جان لاکروا - أن يفهم المرء بوضوح ما الذى يهدف التوسير الى رفضه من وراء هذا التعبير ، فقد يكون من الصعوبة بمكان أن يقف المرء على ما يعنيه التوسير تماما من وراء هذا الاصطلاح . وأغلب الظن أن تكون هذه « العلية البنوية » بمثابة تعبير عن « فاعلية علة غائبة » ، أو على الأصح ، مجرد اشارة الى « كمون العلة فى صميم معلولاتها » . وهنا قد يكون الان باديو Alain Badiou محقا حين يحاول تفسير « ماركسية » التوسير بالاستناد الى تأثير اسبينوزى وقع تحته المفكر الفرنسى المعاصر ، خصوصا حين تصور العلية البنوية للاقتصاد ، وكأنما هى عبارة عن وجود (أو تواجد) البنية فى صميم آثارها (أو معلولاتها) ، أو كأن « الاقتصاد » حاضِر - غائِب فى صميم البنيات الأخرى ، ما دام هو الذى يحددها على نحو ما تحدد « الطبيعة الطابعة » - عند اسبينوزا - أحوال « الطبيعة المطبوعة » . ونحن نعرف كيف أن « العلية الماحائية » (أو الباطنة) للجوهر الاسبينوزى تتوحد تماما مع معلولها ، ولكننا هنا بازاء نزعة اسبينوزية ماركسية ، قد استحال فيها « الجوهر » الى ضرب من « البنية المحددة » (بكسر الذال) déterminante . ولعل هذا ما حدا ببعض المفسرين الى القول بوجود ضرب من « الهوية » - عند التوسير - بين « الاقتصاد » و « اللاشعور » ، وكان « البنية الاقتصادية » - عند المفكر الفرنسى المعاصر - هى أشبه ما تكون بـ « البنية الجنسية » عند فرويد ، خصوصا حين يقرر أبو التحليل النفسى أن « الجنس » sexualité هو الذى يحدد - فى خاتمة المطاف - كل آثار « اللاشعور » .

٦ - ١٠ ومهما يكن من شيء ، فإن مفهوم « الاقتصاد » - فى نظر التوسير - لا يشير الى مجموعة من الظواهر القابلة للملاحظة (على نحو ما يظن دعاة النزعة التجريبية فى مضمار المعرفة) ، بل نحن هنا بازاء تصور علمى لا بد من العمل على

انشائه ، مادام وجوده لا يرتبط بأى « معطى » مباشر تمكن رؤيته أو ملاحظته ، بل هو رهن بقيام مفهوم « البنية الاقتصادية » .
 وحين يتحدث التوسير عن « البنية الاقتصادية » فإنه يريد أولاً وقبل كل شيء أن يبين لنا أنه لا بد لنا من الاستعاضة عن « اشكالية الذات » (أو « الانسان الاقتصادي ») بأشكالية « البنية » (أو التركيب الطبولوجى - العلائقى) . واية ذلك أن « الذوات » الحقيقية - فى مضمار الاقتصاد - ليست هى البشر الواقعيين أو الأفراد العينييين الذين يجيئون فيشغلون بعض المواقع ، كما أن « الموضوعات » الحقيقية - فى هذا المجال الاقتصادى أيضاً - ليست هى « الأحداث » التى تقع ، أو « الأدوار » التى يتم الاضطلاع بها . وإنما المهم - فى البنية الاقتصادية - أولاً وقبل كل شيء . هو تلك « المواقع » أو « الأماكن » القائمة فى مجال طبولوجى . بنائى . يتم تحديده من جانب « العلاقات الانتاجية » . وأما « علاقات الانتاج » نفسها - فى نظر التوسير - فإنها تتحدد بوصفها (فى المحل الأول) « علاقات متميزة » (أو فارقة) *rapports différentiels* لا تقوم بين أناس حقيقيين أو أفراد ملموسين . بل تقوم بين « موضوعات » و « أدوات » (أو قوى) ذات طابع رمزى (موضوع الانتاج - أداة الانتاج - شكل العمل - العمال المباشرون - القوى غير العاملة المباشرة - على نحو ما تبدو مندمجة فى علاقات الملكية والتملك) . ومن هذا فإن لكل أسلوب من أساليب الانتاج سماته الفردية الخاصة التى تقابل قيم العلاقات وتتلاءم معها . وعلى الرغم من أن هناك - بطبيعة الحال - أناساً واقعيين يجيئون فيشغلون ما هنالك من « مواقع » (أو « أماكن ») . ويضطلعون بالمهام المختلفة التى تتطلبها عناصر البنية . إلا أنهم لا يقومون عندئذ بأى عمل آخر سوى ذلك الذى يعهد به اليهم « الموقع البنىوى » الذى يوجدون فيه (كما هو الحال مثلاً بالنسبة الى الرجل الرأسمالى) ، فهم لا يزيّدون عن كونهم مجرد « ركائز » أو « حوامل » *supports* للعلاقات البنىوية . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول « ان الذوات الحقّة لا تتمثل فى شاغلى تلك المواقع ، أو فى الموظفين القائمين على أداء تلك المهام » . بل تتمثل فى عملية تحديد وتوزيع هذه المواقع (أو الأماكن) وتلك المهام (أو

الوظائف (٠ ، ٠) وتبعا لذلك فإن الذات الحقبة انما هي « البنية » نفسها (بكل ما تشتمل عليه من عناصر فردية متمايزة (فارقة) ، وعلاقات متفاضلة ، ونقاط جزئية ، وتحديد متبادل ، وتحديد تام (٠٠٠ الخ) وفي هذا كله ، تظهر أصالة تفسير « التوسير » للفلسفة الماركسية بوصفها « علما » .

٦ - ١١ والحق اننا لو أنعمنا النظر الى « الماركسية » لا باعتبارها « أيديولوجيا » ، بل باعتبارها « علما » - لوجدنا انها (فيما يقول التوسير) نزعة « لا هيكلية » ترفض رد « التناقض » الجدلي الى فكرة « وحدة الأضواء » ، وتستعيز عن هذه الفكرة التبسيطية الساذجة ، بفكرة « التحديد التعددي » (أو « التحديد » ذي العوامل المتعددة) (Surdétermination . آية ذلك أن التناقض القائم بين « رأس المال » و « العمل » - عند ماركس - ليس مجرد تناقض واحد بسيط ، بل هو دائما تناقض معقد متعدد ، تحده مجموعة من الأشكال والظروف التاريخية العينية التي يتم تحقيقه من خلالها ، سواء اكانت هذه الأشكال هي أشكال « البنية الفوقية » (من تولد ، وإيديولوجيا سائدة ، ودين ، وحركات سياسية منظمة ٠٠ الخ) ، أم كانت هي الموقف التاريخي ، الداخلي والخارجي ، على نحو ما يحدده الماضي القومي من جهة ، والاطار العالمي القائم بالفعل من جهة أخرى ؛ أم كانت أية ظواهر أخرى مرجعها الى « قانون التطور غير المتكافئ » الذي طالما أشار اليه لينين . وعلى الرغم من أن ماركس لم يستطع تماما أن يملك زمام مفهوم « الموقف التاريخي الثوري » ، الذي نجح لينين من بعد في تصديده (خصوصا في نظريته القائلة بأن الثورة تحدث دائما من خلال « أضعف الحلقات في السلسلة ») ، الا أن ماركس - مع ذلك - لم يجعل من « التناقض » الهيجلي (في صورته الواحدية المبسطة) المحرك الاوحد لعجلة التاريخ بأسرها . صحيح أن هناك رأيا شائعا مؤداه أن ماركس قد استبقى « الحدين » الأساسيين في تفكير هيجل - الا وهما المجتمع المدني والدولة - مع قلب « العلاقة » القائمة بينهما ، بحيث تصبح « الظاهرة » ماهية ، و « الماهية » ظاهرة ، ولكن الحقيقة - فيما يقول التوسير - أن ماركس قد رفض على السواء كلا من « الحدين » الهيجليين من

جهة ، و « العلاقة » القائمة بينهما من جهة أخرى . ومعنى هذا أن ماركس لم يقلب وضع الجدول الهيجلى لكى يقول أن الحقيقة الاقتصادية هى التى تكون ماهية الظاهرة السياسية - الايديولوجية بعد أن كان هيجل يقول أن الواقعة السياسية الايديولوجية هى التى تكون ماهية الظاهرة الاقتصادية ، وإنما لا بد لنا من أن نقرر (على العكس من ذلك) أن « الاقتصاد » أو الحياة المادية - لا يمثل فى نظر ماركس المبدأ الأوحد للمعقولية الشاملة لسائر تحديدات أى شعب تاريخى كائننا من كان . ومهما يكن من أمر ذلك النص المشهور الذى يتحدث فيه ماركس عن الطاحونة اليدوية ، وطاحونة الهواء ، والطاحونة البخارية ، فإن من السذاجة بمكان رد الجدول التاريخى بأسره الى ذلك الجدول المادى المولد لأنماط الانتاج المتعاقبة ، أعنى الى التكنيات المختلفة للانتاج ، والا لاستحالت الماركسية الى مجرد نزعة اقتصادية متطرفة ، أن لم نقل مجرد نزعة تكنولوجية متطرفة Technologisme ، فى حين أن هناك العديد من النصوص الماركسية التى تشير الى خطأ التورط فى مثل هذا التفسير . والواقع أن ماركس لم يقل يوما بأن « الجدول المادى » يضطلع بدوره على صورة فاعلية بحتة ، نقية ، خالصة ؛ فضلا عن أنه لم يزعم مطلقا أن يكون التاريخ قد شهد يوما ترجعا تاما من جانب سائر « البنيات الفوقية » ، وكأنما هى قد أخلت السبيل - فى اجلال واحترام - لصاحب الجلالة « الاقتصاد » ، حتى يمر موكبه الملكى وحيدا على الطريق ! وبعبارة أخرى ، يقرر التوسير أن فكرة « التناقض البحت البسيط » ، على اعتبار أن « الاقتصاد » هو العامل الأوحد المتحكم فى كل سير المجتمع وكل حركة التاريخ) إنما هى - من وجهة نظر الماركسية العالمية - فكرة خاوية ، مجردة ، متهافئة ! وليس أمعن فى الخطأ من أن نتصور « رأس المال » ، و « العمل » ، على أنهما مقولتان ميتافيزيقيتان ايديولوجيتان ، فى حين أن تعقل الواقع عند ماركس يستلزم - على العكس من ذلك - تعقله بوصفه « كلا » بنويا ، له مستويات نوعية مختلفة . وهذا هو السبب فى أن التوسير يصور لنا دائما « البنية الاقتصادية » لأى مجتمع من المجتمعات ، على أنها « مجال » المشكلات التى يطرحها هذا المجتمع ، بل التى

يجد نفسه ملزماً بطرحها ، والعمل على حلها ، بالاستناد الى وسائله الخاصة ، أعنى بالنظر الى « خطوط التفاضل » التي تتحقق « البنية » وفقاً لها . وليس يكفى أن نقول مع التوسير أن ماركس قد رفض أسطورة التفسير القائم على عوامل بسيطة ، أو التأويل الأحادي المرتكز على أغفال صريح لما فى الواقع من « تعقد » ، وإنما يجب أن نضيف الى ذلك أيضاً أن ماركس حين عمد الى تحليل عملية الانتاج أو عملية التقسيم الاجتماعى للعمل ، فإنه قد أراد بذلك أن يخلع على الممارسات الاجتماعية المختلفة ، مستوى من الواقعية ، بحيث يجعل منها جميعاً - على اختلاف أشكالها - عناصر نوعية ، منتظمة ، مترابطة ، تدخل فى تكوين « البنية الاجتماعية » ككل .

٦ - ١٢ وهكذا يتبين لنا أن أصالة ماركس - فى نظر التوسير - إنما تكمن فى نزعته المضادة للهيكلية : وهى تلك النزعة التى أملت عليه الاهتمام بإبراز الطريقة التى يتحدد على نحوها النظام الاجتماعى من خلال تواجد (أو قيام) عناصر وعلاقات اقتصادية ، دون أن يكون فى الامكان القول بتوالدها على سبيل التعاقب الزمنى ، وفقاً لما يقضى به وهم الجدول (أو الديالكتيك) الزائف ! ولعل هذا ما حدا ببعض النقاد الى القول بأن « الواقع » - فى نظر « الماركسية العلمية » عند التوسير - لم يعد « دياكتيكياً » ، بل هو قد أصبح « بنيوياً » (يشتمل على كل تكوين من تكويناته على اشكالية خاصة باطنة فى صميم نسيجه) . وإذا كان ثمة عجز قد تردت فيه بالضرورة نزعة هيكل التاريخية المتطرفة ، فليس ذلك العجز - فيما يقول التوسير - سوى فشلها فى تفسير الانتقال من القديم الى الجديد ، خصوصاً وقد تصور هيكل وجود « وحدة أصلية » تنبثق منها كل المتناقضات ، وكان ثمة مبدأ بسيطاً يحكم كل تطور التاريخ من أوله الى آخره ! ولئن جاز أن ننسب الى الماركسية القول بمقولة « الكل » أو « الوحدة » ، فإنه لمن واجبنا مع ذلك أن نميز « الكل الماركسى » : أو « الوحدة الماركسية » ، عن « الكل الهيجلى » ، أو « الوحدة الهيجلية » ، نظراً لأن « الكل الماركسى » هو كل بنائى ، مركب ، معقد ، له مستوياته النوعية المختلفة ، فى حين أن « الكل الهيجلى » هو عبارة عن التطور المستلزم لوحدة بسيطة ، أو لمبدأ بسيط ، هو

نفسه مجرد لحظة من لحظات تطور « الفكرة المطلقة » ! وعلى الرغم من أن التوسير يقرر - فى أحد المواضع - أن مفهوم « الواحدة » هو تصور أيديولوجى غريب على الماركسية ، إلا أنه مع ذلك لا يريد أن يضحي بمفهوم « الوحدة » على مذهب « النزعة التعددية » (أو القول بالكثرة) ، بل كل ما هنالك أنه مهتم باظهارنا على أن « الوحدة » التى تنادى بها الماركسية هى « وحدة التركيب أو التعقيد نفسه » ، وأن ما يكون هذه الوحدة - على وجه التحديد - إنما هو نمط انتظام « المركب » ، وترابطه فيما بينه ترابطا مفصليا محكما . وهذا هو ما يعنيه التوسير حين يقول ان الكل الماركسى المركب (أو المعقد) يملك وحدة بنية منتظمة مترابطة ، ذات فاعلية واحدة مسيطرة . وحينما قال ماوتسى تونج : « انه ليس فى العالم شيء واحد ينطور دائما بطريقة متكافئة » ، فانه كان يعارض بلا شك الأسلوب الهيجلى فى فهم « التطور » ، وتصور « التناقض » ، وتحديد مراحل « الصيرورة الجدلية » . والواقع أن المنطق الهيجلى للتطور قائم على الربط بين مجموعة من المفاهيم أو التصورات ، ألا وهى : البساطة ، والماهية ، والهوية ، والوحدة ، والسلب ، والانقسام ، والاغتراب (أو الاستلاب) ، والأضداد ، والتجريد ، ونفى النفى ، والتجاوز (أو الرفع) ، والكلية . . . الخ ، وكان كل هذا المنطق رهن بافتراض أولى أساسى واحد ! لا وهو القول بوجود « وحدة أصلية بسيطة » ، فى حين أن الماركسية - سواء فى ممارستها النظرية أم فى ممارستها السياسية - تنطلق من الرفض القاطع لهذا الافتراض النظرى الهيجلى ، ألا وهو افتراض وجود وحدة بسيطة أصلية . وإذا كان ثمة زعم ترفضه الماركسية بكل شدة ، فما ذلك الزعم سوى الدعوى (أو بالأحرى الادعاء) الفلسفى الايديولوجى القائل بإمكان الانطلاق من « أصل جزئى » واحد ، كائنا ما كان ، يستوى فى ذلك أن نقول بفكرة « الصفحة البيضاء » ، أو أن نقول بفكرة « نقطة الصفر فى أية عملية » ، أم أن نأخذ بمبدأ الفطرة (= حالة الطبيعة) ، أم أن نقول مع هيجل بمفهوم « البداية » : ألا وهو مفهوم « الوجود » المباشر المتطابق مع « العدم » . الخ . والحق أن « البساطة » التى ينطوى عليها مذهب هيجل التاريخى إنما

تتمثل - على وجه الخصوص - فى قوله بأن العملية التاريخية تعاود البدء دائما من جديد ، الى غير ما حد ، وكأنما هى تحاول اعادة وحدتها الأصلية (أو استعادتها) فى كل لحظة من لحظات التطور ؛ ومن ثم فإن « تعقد » هذه العملية (عند هيجل) لا يعنى مطلقا فقدان « البساطة » أو « الوحدة » الأصلية ، ما دام التعدد والتعقد عنده لا يزيدان عن كونهما مجرد « ظاهرة » تنحصر كل مهمتها فى الكشف عن « ماهية » الوحدة الأصلية . وأما عند ماركس - على العكس من ذلك - فنحن دائما بازاء « بنية معقدة » يتسم بها كل « موضوع عيى » ، وهذه البنية المعقدة هى التى تتحكم من جهة فى تطور الموضوع ، ومن جهة أخرى فى تطور الممارسة النظرية المنتجة لعرفتتنا بهذا الموضوع . ومعنى هذا أننا هنا لسنا بازاء ماهية أصلية ، بل بازاء « كل معقد معطى دائما من ذى قبل » (على حد تعبير التوسير) ، بحيث أننا مهما رجعنا القهقرى نحو الأصول الأولى ، فأننا لا بد من أن نجد أنفسنا دائما ، لا بازاء « وحدة بسيطة » أو « وحدة أولية أصلية » ، بل بازاء « وحدة مركبة ، معقدة ، ذات طابع بنوى » .

٦ - ١٣ ولا يقتصر التوسير على القول بأن مفهوم «الواحدية» هو مفهوم أيديولوجى غريب على الماركسية ، بل هو يذهب أيضا الى حد القول بأن مفهوم «الإنسانية» Humanisme - هو الآخر - مفهوم أيديولوجى ارتبط فى تطور ماركس بالمرحلة الفيورباخية ، دون أن يكون له أدنى موضع فى تفكير ماركس العلمى اللاحق ، نظرا لأن ماركس لم يصل الى نظريته العلمية فى التاريخ الا بعد أن نجح فى تقديم نقد جذرى لفلسفة الانسان التى كان قد اتخذ منها دعامة نظرية لكل تفكيره الأيديولوجى خلال مرحلة الشباب (أى من سنة ١٨٤٠ الى سنة ١٨٤٥) .

صحيح أن بعض الباحثين الماركسيين كثيرا ما يتحدثون عن « نزعة إنسانية اشتراكية » ، لا لجرد أنهم يحرصون على تيسير اسباب الحوار بينهم وبين الداعين الى الديمقراطية من رجال الأحزاب الأخرى ، أو بينهم وبين أهل « الإرادة الطيبة » من الرافضين لدعوة الحرب والعاملين فى سبيل القضاء على البؤس ، بل لأنهم يرون أيضا أن الهدف الأقصى للصراع الثورى هو دائما تحرير الانسان ، ووضع حد للاستغلال ، والانتقال من

مرحلة دكتاتورية البروليتاريا الى مرحلة الانسانية الاشتراكية القائمة على احترام الشخص البشرى . ولكن التوسير يقرر انه مهما تكن المبررات التاريخية والعملية لهذا التعبير ، فان من المؤكد أن مفهوم « الاشتراكية » مفهوم « علمى » ، فى حين أن مفهوم « الانسانية » مفهوم « أيديولوجى » . وليس معنى هذا أن التوسير ينكر وجود « الواقع » الذى يريد أصحاب « الانسانية الاشتراكية » استخدام هذا التعبير الاشارة اليه ، وانما كل ما هنالك أنه يشككنا فى القيمة « النظرية » لهذا المفهوم . وحين يقرر التوسير أن مفهوم « الانسانية » مفهوم « أيديولوجى » (لا علمى) ، فانه يؤكد فى آن واحد أن هذا المفهوم يشير الى مجموعة من الوقائع الموجودة بالفعل ، وأنه مع ذلك - على خلاف أى مفهوم علمى - لا يزودنا بالأداة اللازمة لمعرفة تلك الوقائع . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن هذا المفهوم يشير - وفقا لنمط خاص (أيديولوجى) الى « موجودات » ، ولكنه لا يضع بين أيدينا « ماهية » تلك « الموجودات » ! وعلى حين أن ماركس - فى مرحلة الشباب - قد ظل يؤمن بوجود « ماهية بشرية » هى دعامة كل من التاريخ والسياسة ، نجد أنه بعد سنة ١٨٤٥ قد شرع يضع نظرية جديدة فى التاريخ والسياسة ، لا تقوم على مفهوم « الانسان » أو مفهوم « الاغتراب » ، أو مفهوم « الماهية البشرية » ، أو غير ذلك من المفاهيم الانسانية الأنثروبولوجية ، بل تقوم على مفاهيم أخرى جديدة كل الجدة ، ألا وهى مفاهيم التكوين الاجتماعى ، والقوى الانتاجية ، وعلاقات الانتاج ، والبنية الفوقية ، والأيدولوجيات ، والتحديد النهائى القائم على عامل الاقتصاد ، والتحديدات النوعية الأخرى لباقى العوامل أو المستويات . الخ . وفضلا عن ذلك ، فقد عمد ماركس - فى هذه المرحلة العلمية من تفكيره - الى تقديم نقد جذرى للدعائم النظرية لكل نزعة انسانية فلسفية ، كما اعتبر النزعة الانسانية مجرد « أيديولوجيا » . والمتأمل فى هذا المنظور الماركسى الجديد ، يلاحظ أنه يؤلف نسقا عضويا متماسكا : نظرا لأن النقد الماركسى لمفهوم « الماهية البشرية » متصل اتصالا وثيقا باعتبار « النزعة الانسانية » مجرد « أيديولوجيا » ، كما أن هذا المفهوم الأخير يمثل مقولة

جديدة تلتحم التحاما عضويا بالنظرية الماركسية الجديدة فى المجتمع والتاريخ . ولا شك أن هذه القطيعة الماركسية مع الأنثروبولوجيا ، ومع كل نزعة إنسانية ، ليست مجرد جزئية صغيرة ثانوية ، بل هى جزء لا يتجزأ من الكشف العلمى الذى قام به ماركس ، وحينما صفى ماركس حسابه مع وعيه الفلسفى السابق ، فإنه لم يطرح اشكالية الفلسفة السابقة فحسب ، بل هو قد اعتنق أيضا اشكالية جديدة . ولا غرو ، فإن الفلسفة المثالية السابقة (البورجوازية) كانت تقوم فى كل المجالات (نظرية المعرفة - تصور التاريخ - الاقتصاد السياسى - الأخلاق - الجماليات ... الخ) على اشكالية الطبيعة البشرية (أو ماهية الانسان) ، فكانت تسلم بوجود « ماهية كلية » (أو شمولية) للانسان ، كما كانت تقرر أن هذه الماهية هى صفة تحمل على الافراد - مأخوذين على حدة - بمعنى أنها تنطبق على الذوات الحقيقية ، وهاتان المسلمتان - فيما يقول التوسير - تستلزمان الأخذ بتصور « تجريبى - مثالى » للعالم . فمن ناحية ، اذا أريد ماهية الانسان أن تكون صفة كلية شاملة ، فلا بد فى الواقع من أن تكون هناك ذوات عينية تكون بمثابة معطيات مطلقة ؛ الأمر الذى يقتضى التسليم بـ « تجريبية الذات » . ومن ناحية أخرى ، اذا أريد لهؤلاء الافراد التجريبيين أن يكونوا بشرا ، فلا بد لكل منهم من أن يحمل فى ذاته كل الماهية البشرية أن فى الواقع أو على سبيل الوجوب ، وبالتالى لا بد من التسليم بـ « مثالية الماهية » . ومن هنا ، فإن « تجريبية الذات » تستلزم القول بـ « مثالية الماهية » ، والعكس بالعكس ، وحتى لو انعكست هذه العلاقة ، فأصبحت « تجريبية التصور » (أو المفهوم) بمثابة الضد المقابل لـ « مثالية الذات » ، فإن هذا الانعكاس لن يؤثر على البنية الأصلية لهذه الاشكالية ، إذ ستظل هذه الاشكالية ثابتة كما هى ، دون أن يلحق بها أدنى تغيير .

٦ - ١٤ ولا نرانا فى حاجة الى القول بأن ماركس حين رفض النظر الى « ماهية الانسان » باعتبارها دعامة نظرية ، فإنه قد رفض فى الآن نفسه كل هذا النسق العضوى من المصادرات (أو المسلمات) ، مستبعدا بذلك المقولات الفلسفية المعروفة ، « كالذات » ، و « التجريبية » ، و « الماهية المثالية » ... الخ ،

من سائر المجالات التي كانت سائدة فيها ، والواقع أن ماركس لم يستبعد هذه المقولات من مجال الاقتصاد السياسى وحده (بدليل أنه أطرح أسطورة « الانسان الاقتصادى » : أعنى الفرد المالك لبعض القوى أو الملكات ، والحاجات المحددة ، من حيث هو « ذات » يقوم بدراستها الاقتصاد الكلاسيكى) ، أو من مجال التاريخ وحده (إذ نراه يطرح النزعة الذرية الاجتماعية من جهة ، والمثالية السياسية الأخلاقية من جهة أخرى) ، أو من مجال الأخلاق وحدها (إذ نراه يرفض الفكرة الأخلاقية الكانطية) ، بل هو قد استبعدها أيضا من مجال « الفلسفة » نفسها : نظرا لأن المادية الماركسية قد أخذت على عاتقها رفض « تجريبية الذات » (ومعكوسها ، ألا وهو القول بـ « الذات المتعالية ») من جهة ، ورفض « مثالية الماهية » أو التصور (ومعكوسها : ألا وهو القول « بتجريبية الماهية » أو التصور) من جهة أخرى ، ومعنى هذا أن ماركس لم يقدم لنا فى ماديته التاريخية مجرد نظرية جديدة فى تاريخ المجتمعات ، بل هو قد قدم لنا فى الآن نفسه (بطريقة ضمنية ، ولكن ضرورية) « فلسفة » جديدة ، تترتب عليها نتائج خطيرة لا حصر لها . وآية ذلك أن ماركس حين استعاض – فى مجال النظرية التاريخية – عن المفهوم القديم المزدوج : مفهوم الأفراد والماهية البشرية ، بمفاهيم جديدة (كقوى الانتاج ، وعلاقات الانتاج ٠٠٠ الخ) ، فإنه قد قدم لنا فى الوقت نفسه تصورا جديدا للفلسفة : إذ وضع بدلا من المسلمات القديمة (تجريبية أو مثالية الذات : تجريبية أو مثالية الماهية) التي كانت تستند اليها المثالية ، بل والمادية (فى صورتها السابقة على الماركسية) : مادية جديدة هى المادية التاريخية الجدلية القائمة على « البراكسيس » praxis أعنى نظرية تقول بوجود « مستويات » نوعية مختلفة للممارسة البشرية (ممارسة اقتصادية ، وممارسة سياسية وممارسة أيديولوجية ، وممارسة علمية) ، وتؤكد فى الوقت نفسه أن كل هذه الممارسات المختلفة مترابطة داخل وحدة المجتمع البشرى ، وهكذا استبدل ماركس بالتصور الايديولوجى الشمولى للـ « ممارسة الفويرباخية » تصورا عينيا للاختلافات النوعية التي تسمح بتحديد وضع كل ممارسة جزئية داخل الاختلافات النوعية للبنية الاجتماعية .

وعلى ذلك فانه اذا أريد لنا أن نفهم ما جاء به ماركس من تجديد حقيقى فى مضمار الفكر البشرى ، فليس يكفى أن ندخل فى حسابنا ما انطوت عليه مفاهيم المادية التاريخية من جدة فحسب ، وانما لا بد لنا أيضا من أن نكون على وعى تام بعمق الثورة النظرية التى انطوت عليها هذه المفاهيم . وهذه الحقيقة هى الكفيلة باظهارنا على الدلالة الصحيحة للنزعة الانسانية لأنها هى التى تظهرنا على ما لهذه النزعة من وظيفة عملية أيديولوجية ، ومن ثم فانها هى التى تكشف لنا عن ادعاءاتها النظرية التى لا سبيل لها ! واذا كان لنا أن نلتزم حدود «النظرية» – بالمعنى الدقيق المحدد لهذه الكلمة – فلا بد لنا عندئذ من أن نتحدث عن «نزعة مضادة للانسانية» – على المستوى النظرى – لدى ماركس ؛ ولا بد لنا من أن ننظر الى هذه «اللا – انسانية النظرية» على أنها شرط الامكانية المطلقة (السلبية) للمعرفة (الايجابية) للعالم البشرى نفسه من جهة ، ولعملية تغييره العملى من جهة أخرى . والحق أنه ليس فى وسعنا أن «نعرف» عن البشر أى شيء كأننا ما كان ، اللهم الا أخذنا على عاتقنا أولا وقبل كل شيء أن نحيل أسطورة الانسان الفلسفية (النظرية) الى مجرد رماد ! ومن هنا فإن كل تفكير يستمد شرعيته من ماركس ، ويزعم فى الوقت نفسه أنه يدين بنزعة أنثروبولوجية أو انسانية نظرية ، انما هو – من الناحية النظرية – مجرد رماد ! ولكنه – من الناحية العملية – قد يمثل صرحا من صروح الأيديولوجيا السابقة على ماركس ؛ ولو أن مثل هذا الصرح قد يكون من شأنه أن يرين بكل ثقله على التاريخ الواقعى (الحقيقى) ، أن لم نقل أنه ربما اقتاده الى الكثير من المازق أو الطرق المسدودة !!

٦ – ١٥ واذا كان ثمة نتيجة تترتب بالضرورة على نزعة ماركس النظرية المعارضة للاتجاه الانسانى ، فتلك هى الاعتراف بالنزعة الانسانية نفسها من حيث هى «أيديولوجيا» . وماركس لم يقع يوما ضحية لذلك الوهم المثالى الذى قد يوقع فى ظن أصحابه أن معرفة أى موضوع يمكن أن تجىء – فى آخر الأمر – لكى تحل محل الموضوع نفسه ، أو لكى تقوم بتبديد وجوده ! وبالمثل ، يمكن أن نقول أيضا أن ماركس لم يتوهم يوما أن يكون

من شأن معرفتنا بالأيديولوجيا أن تجيء فتبدد هذه الأيديولوجيا ، نظرا لأنه كان يعلم أن معرفة هذه الأيديولوجيا ، من حيث أنها معرفة بشروط إمكانيتها ، وبما لها من بنية ، وبما تنطوي عليه من منطق نوعي خاص ، وبما تضطلع به من دور عملي ، في كنف هذا المجتمع أو ذاك إنما هي في الآن نفسه معرفة بشروط ضرورتها . ومن هنا ، فإن نزعة ماركس المعارضة للاتجاه الانساني - على المستوى النظري - لا تقضى بأي حال من الأحوال على ما للنزعة الانسانية من وجود تاريخي . واية ذلك أننا نلتقي - سواء أكان ذلك قبل ماركس أم بعده - ، في صميم العالَم الواقعي ، بالعديد من الفلسفات الانسانية ، ان لم نقل بأن من بين بعض الماركسيين المعاصرين أنفسهم من يجد نفسه مأخوذا بسحر بعض قضايا النزعة الانسانية النظرية . ولو أن هؤلاء قد يحاولون تطويرها وعرضها في صورة جديدة ! ولكن الذي لا شك فيه (فيما يقول التوسير) أن اتجاه ماركس المضاد للانسانية النظرية ، حريص على ربط النزعة الانسانية بشروط (أو ظروف) وجودها ، ومن ثم فإنه يسلم بما لها من ضرورة ، من حيث هي أيديولوجيا ، وأن كانت هذه الضرورة بطبيعة الحال ضرورة مشروطة . ومعنى هذا أن تسليم ماركس ، بهذه الضرورة لا يكتسي طابعا نظريا خالصا ، وإنما هو ركيزة تستند اليها الماركسية من أجل تأسيس سياسة خاصة بالأشكال (أو الصور) الأيديولوجية القائمة بالفعل ، كائنة ما كانت هذه الأشكال (دين ، أخلاق ، فن ، فلسفة ، قانون ... الخ) ، وفي مقدمتها جميعا « الاتجاه الانساني » نفسه ، وليس من الممكن تصور قيام هذه السياسة الماركسية المرتكزة على النزعة الانسانية (بوصفها أيديولوجيا) ؛ أعنى ذلك الموقف السياسي بإزاء النزعة الانسانية ، سواء أكانت هذه « السياسة » منحصرة في رفض الأشكال الحالية للأيديولوجيا القائمة في المجال الأخلاقي - السياسي ، أم في نقدها ، أم في استخدامها ، أم في تأييدها ، أم في تطويرها ، أم في تجديدها على نحو انساني ؛ نقول انه ليس من الممكن تصور قيام هذه السياسة اللهم الا اذا تحقق هذا الشرط الأساسي ، ألا وهو أن يتم تأسيسها فوق دعامة

من الفلسفة الماركسية من حيث هي فلسفة مضادة للنزعة
الانسانية على المستوى النظرى .

وهكذا يتضح لنا أن كل تفسير التوسير البنيوى للفلسفة
الماركسية انما يركز أساسا على معرفة بطبيعة « النزعة
الانسانية » من حيث هي « **أيديولوجيا** » . والتوسير مهمم بتجديد
مفهوم « **الأيديولوجيا** » - من أجل الكشف عن تمايزه الواضح
عن مفهوم « العلم » - ومن ثم قاننا نراه يقرر بصفة عامة أن
الأيديولوجيا نسق أو نظام (له منطقها الخاص وصرامته
الخاصة) من التمثلات (سواء أكانت صورا ، أم أساطير ، أم
أفكارا ، أم مفاهيم ، أم غير ذلك) : وهو نسق يتمتع بوجود
تاريخى . ويضطلع فى الوقت نفسه بدور تاريخى ، فى إطار
مجتمع معلوم . ولا يريد التوسير - فى هذا المقام - أن يعرض
بالبحث لمشكلة علاقة - أو علاقات - أى علم بماضيه
(**الأيديولوجى**) . وانما هو يقتصر على القول بأن « **الأيديولوجيا** »
- من حيث هي نسق من التمثلات - متميزة عن « العلم » : نظرا
لان الوظيفة العملية - الاجتماعية فيها غالبية على الوظيفة
النظرية - العرفانية . ولا سبيل الى فهم هذه « الوظيفة
الاجتماعية » للأيديولوجيا ، اللهم الا بالرجوع الى النظرية
الماركسية فى التاريخ . وهنا نجد أن « الذوات » التاريخية - عند
ماركس - انما هي « المجتمعات » البشرية المحددة ، وليست هذه
المجتمعات - فى الحقيقة - سوى « كليات » : *totalités* ، تتألف
« وحدتها » من نمط خاص أو طراز نوعى من « التركيب »
complexité . وتتمثل فاعلياتها على شكل مظاهر أساسية
ثلاث : **الا** وهي : الاقتصاد ، والسياسة ، والأيديولوجيا . ومن
هنا فاننا نلاحظ فى كل مجتمع - من خلف صور قد تكون أحيانا
متناقضة - وجود نشاط : اقتصادى ، أساسى ، وتنظيم سياسى ،
وأشكال « **أيديولوجية** » (دين ، وأخلاق ، وفلسفة ... الخ) .
وهذه الحقيقة هي التى تسمح لنا بأن نقرر أن **الأيديولوجيا** - من
حيث هي كذلك - تكون جزءا لا يتجزأ ، أو أن شئت فقل جزءا
عضويا ، من صميم أى « **كل اجتماعى** » .

٦ - ١٦ والواقع أن كل الشواهد قائمة على أنه ليس فى وسع
المجتمعات البشرية أن تظل على قيد البقاء ، لو ارتفعت عنها تلك

الأنسقة الخاصة من التمثلات التى أطلقنا عليها اسم « الأيديولوجيات » . فليست « الايديولوجيا » عصابة أو مرضاً نفسياً يلحق بالمجتمع ، وانما هى بالأحرى بنية جوهرية تدخل فى تركيب سائر المجتمعات . ولعل هذا ما عبر عنه التوسير على طريقته الخاصة حين كتب يقول : « ان المجتمعات البشرية تفرز الايديولوجيا كما لو كانت العنصر الحيوى أو المناخ الطبيعى الذى لا غنى لها عنه ، من أجل القدرة على التنفس ومواصلة الحياة فى كنف التاريخ » . وليس أغرق فى ألوههم من تلك الفلسفات التى تصورت امكان اختفاء « الايديولوجيا » تماماً وكان فى وسع « العلم » أن يجيء فيحل محل « الايديولوجيا » ، مرة واحدة وإلى الأبد ، أو كأن فى وسع كل من « الأخلاق » ، و « الدين » ، و « الفن » ، أن تتحول جميعاً الى « حقائق » أو « معارف » علمية ، دون أن يكون للايديولوجيا أى موضع فى هذا العالم « العلمى » المزعوم ! ومعنى هذا أن تصور مجتمعات بلا ايديولوجيا ، ان هو نفسه الا تصور ايديولوجى للعالم ، أو هو على الأصح مجرد فكرة خيالية (يوتوبية) ! بل ان الماركسية التاريخية نفسها – فيما يقول التوسير – لا تتصور (أو لا تستطيع أن تتصور) أن يكون فى امكان المجتمع الشيوعى نفسه – فى يوم ما من الأيام – أن يستغنى نهائياً عن كل ايديولوجيا ، سواء اكانت أخلاقاً ، أم فناً ، أم مجرد « تصور للعالم » . صحيح أن فى استطاعتنا أن نتصور حدوث تغيرات هامة قد تطرأ على الأشكال الايديولوجية (وما بينها من علاقات) : فان من الممكن مثلاً أن تختفى بعض الأشكال القائمة حالياً ، أو أن يتم تحول الوظيفة التى تقوم بها بعض هذه الأشكال ، لكى تضطلع بها أشكال أخرى ، فضلاً عن أن من الممكن أيضاً أن تظهر أشكال ايديولوجية جديدة ، (كالتصور العلمى للعالم ، أو كالنزعة الانسانية الشيوعية مثلاً) ؛ ولكن ليس فى وسع النظرية الماركسية الحالية (بمعناها الدقيق) أن تتصور امكان استغناء الشيوعية (من حيث هى طريقة جديدة فى الانتاج ، تستلزم قوى انتاجية معينة ، وعلاقات انتاجية محددة) عن كل تنظيم اجتماعى للانتاج ، وبالتالي عن كل شكل من أشكال الايديولوجيا ! واذن فانه ليس أمعن فى الخطأ من أن نتصور « الايديولوجيا » على

انها انحراف اجتماعى او مجرد نمو عرضى خارج عن التأريخ (وكأنا بازاء زائدة تاريخية تافهة) ، فى حين أن « الأيديولوجيا » — كما سبق لنا القول — بنية أساسية — فى صميم المجتمعات — لكل حياتها التاريخية . هذا الى أن من شأن الاعتراض بضرورة الأيديولوجيا أن يسمح لنا بالتأثير على الأيديولوجيا ، ومن ثم تحويلها الى أداة فعالة من أجل التحكم — بشكل واع — فى مجرى التاريخ .

وإذا كانت العادة قد جرت — فيما يقول التوسير — بإدخال « الأيديولوجيا » فى مجال « الوعى » (أو « الشعور ») ، خصوصاً تحت تأثير الاشكالية المثالية السابقة على ماركس ، فإن « الأيديولوجيا » — مع ذلك — هى فى صميمها « لا شعورية » ، حتى حين تتمثل (كما هو الحال فى « الفلسفة » السابقة لماركس) على صورة تأملية . حقا ان الأيديولوجيا هى دائماً « نسق من التمثيلات » ، ولكن ليس لهذه « التمثيلات » — فى معظم الأحوال — أية صلة بالوعى (أو « الشعور » ، لأنها فى الغالب « صور » (حسية) ؛ بل انها حتى حين تكون « تصورات » (أو « مفاهيم ») فإنها تفرض نفسها على السواد الأعظم من الناس باعتبارها « بنيات » ، دون أن تمر عبر « وعيهم » (أو « شعورهم ») . ومعنى هذا أن « الأيديولوجيات » هى عبارة عن « موضوعات ثقافية » ، مدركة ، متقبلة ، معاشة ، مع ملاحظة أن هذه « الموضوعات الثقافية » تؤثر على الناس — وظيفياً — تأثيراً يند بطبيعته عن طائفة ادراكهم . صحيح أن البشر « يعيشون » أيديولوجياتهم ، ولكنهم لا يعيشونها باعتبارها شكلاً من أشكال « وعيهم » ، بل بوصفها موضوعاً من موضوعات « عالمهم » ، ان لم نقل انها هى « عالمهم » نفسه ! والواقع أن العلاقة « المعاشة » التى تربط البشر بالعالم ، ومن ثم بالتاريخ ، لا بد من أن تمر عبر « الأيديولوجيا » ، أو لعلها أن تكون هى نفسها « الأيديولوجيا » . وهذا ما يعنيه ماركس حين يقول ان الأيديولوجيا (بوصفها مجال الصراعات السياسية) هى التى تسمح للبشر بأن يحصلوا لأنفسهم وعياً واضحاً بمكانتهم الحقيقية فى العالم والتاريخ ، وكان الناس — من خلال هذا اللاشعور الأيديولوجى نفسه — انما يصلون الى تغيير علاقاتهم

« المعاشة » بالعالم لكي يكتسبوا — على حد تعبير التوسير — تلك الصورة الجديدة المحددة من صور « اللاوعي » ، ألا وهي ما درج الناس على تسميته باسم « الوعي » !

٦ — ١٧ واذن فإن « الأيديولوجيا » إنما تنصب على العلاقة « المعاشة » للبشر بعالمهم الخاص ، والظاهر أن هذه العلاقة ، التي لا تبدو « شعورية » إلا على شرط أن تكون « لا شعورية » ، لا تبدو أيضا في الآن نفسه « بسيطة » إلا على شرط أن تكون « معقدة » ، بمعنى أنها ليست مجرد علاقة « بسيطة » ، بل هي علاقة العلاقات ، أو هي علاقة من الدرجة الثانية . والواقع أن البشر لا يعبرون — في الأيديولوجيا — عن علاقاتهم بظروف معيشتهم (أو شروط وجودهم) ، وإنما هم يعبرون عن « الطريقة » التي يعيشون على نحوها علاقاتهم بظروف معيشتهم : مما يدل على أن هناك من جهة علاقة واقعية ، ومن جهة أخرى علاقة « معاشة » ، « متخيلة » . وتبعاً لذلك فإن « الأيديولوجيا » هي التعبير عن علاقة البشر بعالمهم . أعني « وحدة » علاقاتهم الواقعية ، وعلاقاتهم المتخيلة ، بظروف معيشتهم الواقعية . ولئن يكن من الضروري حتماً للعلاقة الواقعية أن تدخل بوجه ما من الوجوه في صميم العلاقة المتخيلة ، إلا أن العلاقة التي تقوم عليها الأيديولوجيا هي « تعبير » عن الإرادة (سواء أكانت محافظة ، أم رجعية ، أم إصلاحية ، أم ثورية) ، أن لم نقل عن « الأمل » أو « الحنين » ، أكثر ما هي « وصف » للواقع . ولما كان من شأن « الواقعي » أن يحدد « التخيل » (والعكس بالعكس) — على المستوى الأيديولوجي — فإن « الأيديولوجيا » تمثل دائماً مبدأً نشيطاً « فعلاً » من شأنه أن يدعم — أو أن يعدل — من علاقة الناس بظروف معيشتهم ، في صميم تلك العلاقة المتخيلة نفسها . وهذا هو السبب في أن فعل (أو تأثير) الأيديولوجيا لا يمكن أن يظل مجرد فعل (أو تأثير) « أداتي » محض : instrumentale : إذ أن البشر الذين يستخدمون الأيديولوجيا كما لو كانت مجرد « أداة » أو « واسطة للفعل » ، لا يلبثون أن يجدوا أنفسهم مأخوذتين في حبالها : محاطين بها من كل صوب ، في عين اللحظة التي يظنون فيها أنهم إنما يستخدمونها ، وأنهم بالتالي السادة المتحكمون فيها !

وهذه الحقيقة واضحة كأشد ما يكون الوضوح فى المجتمعات الطبقيّة على وجه الخصوص : فان الأيديولوجيا المسيطرة - عندئذ - تكون هى أيديولوجية « الطبقة » المسيطرة . بيد أن علاقة الطبقة المسيطرة - فى هذه الحالة - بالأيديولوجيا المسيطرة (التى هى أيديولوجيتها) لا يمكن أن تكون مجرد علاقة خارجية ، واعية ، تقوم على المنفعة الخالصة أو الدهاء المحض . وحين قامت « الطبقة البورجوازية » (الصاعدة) فى مجرى القرن الثامن عشر ، بوضع أيديولوجية انسانية ، تقوم على المساواة ، والحرية ، والعقل ، فانها لم تلبث أن عمدت الى اضعاف طابع الكلية أو الشمولية على مطالبها الخاصة ، وكأنما هى قد أرادت أن تجند فى صفوفها (جنبا الى جنب) - بوضعهم فى خدمتها ، وتهيئتهم للمشاركة فى أغراضها - أولئك البشر الذين لن تحررهم الا لى تعمل على استغلالهم ! وهذا هو مغزى أسطورة روسو فى تفسير أصل التفاوت (أو اللامساواة) بين البشر : فان الأغنياء هم الذين يقدمون الى الفقراء أبرع ما يمكن تصوره من حجج ، من أجل اقناعهم بأن يعيشوا عبوديتهم كما لو كانت هى نفسها حريتهم ! والحق أنه لا بد للبورجوازية نفسها من أن تؤمن بأسطورتها ، قبل أن تقنع الآخرين بصحتها وليس فقط من أجل اقناعهم بها ، لأن ما تعيشه فى صميم أيديولوجيتها انما هو « هذه » العلاقة المتخيلة بظروف معيشتها الواقعية ؛ وهى علاقة تسمح لها بالتأثير على نفسها (من خلال الوعى القانونى والأخلاقي ، ومن خلال الظروف القانونية والأخلاقية للبرالية الاقتصادية) والتأثير على الآخرين (ضحايا استغلالها فى الحاضر والمستقبل : أعنى « العمال الأحرار ») ، حتى يتسنى لها الاضطلاع بدورها التاريخى كطبقة متحكمّة . وحسبنا أن ننظر الى « أيديولوجية الحرية » ، لى نتحقق من أن البورجوازية « تعيش » من خلالها بصورة دقيقة علاقتها بظروف معيشتها : أعنى علاقتها الواقعية (قانون الاقتصاد الرأسمالى الليبرالى) ، ولكن مدمجة فى علاقة متخيلة (كل الناس أحرار ، بما فيهم العمال الأحرار) . وهذه الأيديولوجية البورجوازية انما تقوم على التلاعب بلفظ « الحرية » ؛ وهو تلاعب يكشف من جهة عن رغبة البورجوازية فى تعمية (أو تضليل) ضحاياها

المستغلين (الأحرار !) ، من أجل الاستمرار فى الامساك بزمائمهم والسيطرة عليهم باسم أحاديث « الحرية » المعسولة ، ويعبر من جهة أخرى عن حاجة البورجوازية نفسها الى أن تعيش سيطرتها الطبقيّة الخاصة كما لو كانت هى نفسها حرية ضحاياها المستغلين ! وكما أنه لا يمكن لأى شعب يستغل شعبا آخر أن يكون هو نفسه حرا ، فإن الملاحظ أيضا أن أية طبقة «تستخدم» أيديولوجية من الأيديولوجيات لا بد لها - هى الأخرى - من أن تخضع لها وتقع تحت سيطرتها . ونحنما نتحدث عن الوظيفة الطبقيّة لأية أيديولوجيا ، فلا مناص لنا إذن من أن نفهم أن الأيديولوجية المسيطرة لا بد بالضرورة من أن تكون هى أيديولوجية الطبقة المسيطرة ، وأنها - بالتالى - تعين تلك الطبقة على التحكم فى الطبقة المستغلة (بفتح الغين) من جهة ، كما تسمح لها بأن « تتكون » على شكل طبقة مهيمنة ، حين تجعلها تتقبل علاقتها المعاشة بالعالم على أنها علاقة واقعية ، مسوغة (أو مبررة) من جهة أخرى .

بيد أننا لو سلمنا - مع التوسير - بأن « الأيديولوجيا » - فى المجتمعات الطبقيّة - هى تمثل زائف (أو مزيف) للواقع ، نظرا لأنه تمثل موجه ، أو مغرض بالضرورة ؛ وهو « مغرض » لأنه لا يهدف الى تزويد الناس بأية « معرفة موضوعية » عن النظام الاجتماعى ، وإنما كل ما يهدف اليه هو تزويدهم بنمط غامض مضلل لهذا النظام الاجتماعى ، من أجل استبقائهم فى « وضعهم » داخل نظام الاستغلال الطبقي ؛ نقول أننا لو سلمنا بهذا الفهم الألتوسيرى للأيديولوجيا ، فقد يكون من حقنا أن نتساءل عن دور الأيديولوجيا فى المجتمعات اللاتبقيّة ، وهنا نجد التوسير يجيب على تساؤلنا هذا بقوله : « ان التحريف الأيديولوجى هو ضرورة اجتماعية تفرضها طبيعة « الكل الاجتماعى » نفسه ، فإن من شأن « البنية » التى تقوم - على وجه الدقة - بتحديد هذا « الكل الاجتماعى » أن تجعله فى الوقت نفسه « معتما » بالنسبة الى الأفراد الذين يشغلون فى داخله « موقعا » معيناً قد فرضته عليهم هى نفسها ؛ مع العلم بأن عتامة البنية الاجتماعية لا بد بالضرورة من أن تجيء فتضفى طابع « الأسطورة » على « تمثل العالم » الذى هو أمر حيوى لا غناء عنه لكل اتساق اجتماعى » .

وتبعاً لذلك فإن « الأيديولوجيا » - حتى في المجتمع غير الطبقي - ضرورة اجتماعية لا سبيل إلى الاستغناء عنها ما دامت هي التي تقوم بمهمة تكوين الناس ، وتغييرهم ، وجعلهم أهلاً للاستجابة للمطالب التي تفرضها عليهم ظروف معيشتهم . وإذا كان التاريخ - في المجتمع الاشتراكي نفسه - (كما قال ماركس) هو عبارة عن عملية تحول (أو تغير) مستمر لأحوال الناس المعيشية ، فإنه لا بد للناس أيضاً من أن يتغيروا - بلا انقطاع - حتى يستطيعوا أن يتكيفوا مع تلك الظروف . ولما لم يكن من الممكن ترك ذلك « التكيف » نهياً للتلقائية أو العفوية ، وإنما لا بد من العمل على ضبطه ، والتحكم فيه ، والسيطرة عليه باستمرار فإن « الأيديولوجيا » لا بد من أن تجيء هنا لتكون بمثابة تعبير عن هذا المطلب ، وتقدير لتلك المهمة ، ومعاناة لذلك التناقض ، ومحاولة عملية لمواجهة أو حله ، ومعنى هذا أن من شأن المجتمع اللاتبقي - من خلال الأيديولوجيا - أن « يعيش » حالة « التكافؤ أو اللاتكافؤ » المعبرة عن علاقته بالعالم ، وأن يعمل على تغيير « وعى » الناس ، أعنى موقفهم وسلوكهم ، حتى يضعهم على مستوى مهامهم وأحوال معاشهم . وعلى حين أن « الأيديولوجيا » - في المجتمع الطبقي - هي العنصر الحيوي الذي تتحدد (وتنظم) في داخله علاقة الناس بظروف معيشتهم لصالح الطبقة المسيطرة . نجد أن « الأيديولوجيا » - في المجتمع اللاتبقي - هي أيضاً العنصر الحيوي الذي تتحدد (وتنظم) في داخله علاقة الناس بأحوال معاشهم ، ولكنها هنا إنما تعاش لصالح البشر أجمعين !

٦ - ١٨ فإذا ما عدنا الآن إلى مفهوم « الإنسانية الاشتراكية » - فيما يقول التوسير - ألفينا أننا هنا بازاء « تصور أيديولوجي » يعبر من جهة عن رغبة الماركسيين في عبور الهوة التي تفصلهم عن « لغاتهم الممكنين » ، وكأنما هم يريدون أن يستبقوا الأحداث ، لكي يعهدوا إلى تاريخ المستقبل بمهمة إضفاء مضمون جديد على ألفاظ قديمة : ويشير من جهة أخرى إلى الظروف الخاصة التي يعيشها المجتمع الشيوعي (في الاتحاد السوفيتي مثلاً) حيث أصبح لزاماً على المجتمع الروسي ، ليس فقط أن يتجاوز مرحلة « دكتاتورية البروليتاريا » ، وإنما أيضاً أن يرفض ويدين

بكل شدة الاشكال « المنحرفة » (و « الاجرامية ») التى تورطت فيها تلك الدكتاتورية ابان مرحلة « عبادة الشخصية » (أو « تقديس الزعيم ») ! ومعنى هذا أن كلمة « الانسانية الاشتراكية » ، حين تستخدم داخل النظام الماركسي العالى ، فانها تشير فى الحقيقة الى تصميم المجتمع الشيوعى على تصفية كل آثار الماضى البعيد والقريب ، بكل ما كان ينطوى عليه من ارباب ، وقمع ، و « دوجماطيقية » ، وكأن هذا المجتمع يعترف - فى قرارة نفسه - بأن ثمة رواسب من الماضى ما تزال عالقة به ، وأن عليه أن يعمل بكل قوة وكل حزم على التخلص منها نهائيا ...

ولكن اذا كان العالم الجديد الذى أخذت افاقه تتفتح أمام « الاشتراكية الماركسية » هو عالم لا يطبق ، قد ارتفع عنه الاستغلال الاقتصادى ، والعنف الارهابى ، والتمييز العنصرى ، فلماذا يأتى أهل الشيوعية السوفيتية - اليوم - إلا أن يعمدوا الى التشديد على الدعوى « الانسانية » ، والالاحاح على ابراز دور « الانسان » ؟ أو بعبارة أخرى ، ما السر فى حاجة أبناء الشيوعية السوفيتية الى تكوين « فكرة عن الانسان » ، أعنى « فكرة » عن ذواتهم ، تعينهم على أن « يعيشوا تاريخهم » ؟ هذا ما يجيب عليه التوسير بقوله انه لمن العسير علينا - فى هذا المجال - أن نتجاهل تلك العلاقة الوثيقة التى تجمع - من جهة - بين ضرورة اعداد وتنفيذ التحول التاريخى الهام (إلا وهو الانتقال الى الشيوعية ، ووضع حد لدكتاتورية البروليتاريا ، والقضاء على نظام الدولة ، مما يستلزم ايجاد « اشكال » جديدة من التنظيم السياسى والاقتصادى ، والثقافى ، تكون ملائمة لطبيعة هذا الانتقال) ، ومن جهة أخرى بين « الأحوال التاريخية » التى لا بد لهذا الانتقال من أن يتحقق فى كنفها . ولا شك أن انعدام التكافؤ بين هذه المهام التاريخية من جهة ، وبين ظروفها من جهة أخرى ، هو السر فى هذا اللجوء الى « الأيديولوجيا » . والواقع أن الحديث عن « الانسانية الاشتراكية » إنما يشير الى وجود مشكلات واقعية : مشكلات تاريخية ، واقتصادية ، وسياسية ، وأيديولوجية ، « جديدة » ، كانت المرحلة الستالينية قد ألقت عليها حجابا صفيقا من الظلال ، على الرغم من أنها هي

نفسها التى تسببت فى ظهورها ، حين أخذت على عاتقها تثبيت دعائم الاشتراكية . وأما هذه المشكلات « الجديدة » ، فهى تدور حول أشكال « التنظيم » الاقتصادى ، والسياسى والثقافى ، مما يمكن أن يتلاءم مع درجة التطور التى وصلت إليها القوى الإنتاجية للاشتراكية ، فضلا عن أنها تدور أيضا حول الأشكال الجديدة للـ « ترقى الفردى » ، فى مرحلة جديدة من مراحل التاريخ ، حيث لم تعد الدولة هى التى تضطلع بمهمة الفصل فى مصير كل فرد سواء أكان ذلك عن طريق القسر ، أم عن طريق التوجيه ، أم عن طريق الرقابة والضبط ، بل أصبح من حق كل فرد أن يأخذ على عاتقه مهمة تحقيق « اختياره » موضوعيا ، والاضطلاع بتلك العملية العسيرة التى لا بد له بمقتضاها من أن يصبح بذاته ما هو ميسر لبلوغه .

بيد أن وجه الخطورة فى المسألة أنه كثيرا ما تعالج هذه المشكلات بالاستناد الى مفاهيم ماركسية أيديولوجية ، ترجع الى « فلسفة الانسان » عند ماركس الشاب ، ومن ثم نرى الكثير من الماركسيين المعاصرين يستخدمون كلمات « الاستلاب » ، و « الانقسام » ، و « اللتيشية » ، و « الانسان الكلى » ، وغيرها ، لمعالجة قضايا اشتراكية لا تكفى لحلها أمثال هذه التصورات الأيديولوجية البحتة ، فى حين كان من الواجب عليهم – بدلا من اللجوء الى « فلسفة الانسان » عند ماركس الشاب – مواجهة تلك المشكلات بطريق علمية صريحة ، من خلال صياغتها بلغة اقتصادية ، وسياسية ، وأيديولوجية ، وفقا لما تقضى به النظرية الماركسية نفسها . ويعود التوسير فيتساءل : لماذا يأبى بعض الفلاسفة الماركسيين الا أن يهيبوا بمفهوم « الاستلاب » ، من أجل حل تلك المشكلات التاريخية العينية ، فى حين أن هذا المفهوم – كما قررنا أكثر من مرة – مفهوم أيديولوجى يرجع الى عهد « ما قبل الماركسية » ؟ ولا نرانا بحاجة الى الإجابة على هذا « التساؤل » (الاستنكارى) ، فانه لمن الواضح أن قيام « المعرفة العلمية » – فى مضمار الماركسية – رهن فى نظر التوسير بعملية تصفية رواسب هذه التفسيرات الأيديولوجية التى تجعل من ماركس مجرد فيلسوف « انسانى » . على طريقة فويرباخ ! وهكذا انتهى مع التوسير الى القول بأن تثبيت دعائم

« البنية » - فى مضمار الماركسية - هو بمثابة اعلان عن « موت الانسان » (فى مضمار « النظر » - على الأقل -) !
 ٦ - ١٩ ويأتى أخيرا كتاب التوسير المسمى باسم « الرد على جون لويس » (سنة ١٩٧٣) ، لكى يحمل الينا تأكيدا جديدا لضرورة تخليص الماركسية من كل « نزعة انسانية » ، ولأهمية العمل على إبراز « طابعها العلمى » . ولا يتسع المقام هنا للحديث بالتفصيل عن حملة التوسير على « النزعة التاريخية المتطرفة » Historicisme (عند جون لويس) ، ولكن حسبنا أن نقول ان القضايا الأساسية التى اهتم التوسير بالدفاع عنها فى هذا الكتاب يمكن أن توجز فى العبارات الثلاث الآتية :

١ - الجماهير هى التى تصنع التاريخ .

٢ - صراع الطبقات، هو محرك التاريخ .

٣ - التاريخ « عملية » تتحقق ، دون « ذات » تشمل !

وواضح أن المقصود بهذه العبارات هو القضاء على « مثالية الطبقة البورجوازية الصغيرة » التى تقرّر - تحت ستار « الماركسية الانسانية » المزعومة (على نحو ما ينادى بها جون لويس) - الدعوى القائلة بأن « الانسان هو الذى يصنع التاريخ » . وعلى الرغم من أن التوسير يعترف بأن ماركس نفسه قد استخدم - مجرد التبسيط - كلمة « الانسان » ، الا أنه يقرر فى الوقت نفسه أن ماركس لم يكن يقصد بهذا اللفظ سوى « الناس » فى ظروف اجتماعية محددة . وأما كلمة « الصناعة » (فى قولهم بأن الانسان يصنع التاريخ) ، فهى فى رأى التوسير كلمة غير مفهومة : إذ أن القول (مثلا) بأن « النجار يصنع مقعدا » قول له معنى ، ولكن ما معنى « صناعة التاريخ » ؟ ! اننا هنا بازاء سر غامض ، والأدنى الى الصواب أن نستبدل به عبارة « مادية صراع الطبقات » ، حتى يكون من المفهوم أن ما يحدد التاريخ إنما هو « وحدة علاقات الانتاج والقوى الانتاجية ، فى تكوين اجتماعى تاريخى محدد » . وأما النتيجة التى تترتب على هذا الفهم ، فهى أنه لم تعد هناك « ذات تاريخية » « بل هناك فقط « عملية تتحقق بدون ذات تعمل » ! وهذا ما يعبر عنه التوسير بقوله : « ان التاريخ نسق (او نظام) طبيعى - بشرى ضخم ، هو فى حالة حركة مستمرة ، وليس له

من محرك سوى صراع الطبقات « . » وهكذا يتم التخلص من مفهوم « الانسان » ، وفكرة « الذات التاريخية » ، والقول بـ « صناعة التاريخ » ، بدعوى أن كل هذه الادعاءات هي أدخل في باب « الأيديولوجيا البورجوازية » منها في أى باب آخر !

وأما حينما يعمن المرء النظر الى هذه الأحكام الفلسفية التي يصدرها التوسير على كل من النزعتين : « التاريخية » ، و « الانسانية » ، فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطرا الى إثارة الكثير من التساؤلات ، وفي مقدمتها جميعا هذا التساؤل : « ما الذى تعنيه فى الواقع فكرة « العملية » التاريخية التى تتم بدون « ذات ؟ » ثم : ما المقصود بالتعبير الذى يستخدمه التوسير حين يتحدث عن « نظام طبيعى - بشرى » ؟ وهل فى استطاعتنا أن نحصد التاريخ البشرى كله بالرجوع الى فكرة « صراع الطبقات » ؟ وهل تنطبق هذه الفكرة على المجتمعات القديمة ؟ وهل هناك موضع للحديث عن صراع طبقى بالنسبة الى المجتمعات الشيوعية فى المستقبل ؟ وأما فكرة « محرك » التاريخ التى يهيب بها التوسير ، اليست هي الأخرى فكرة غامضة تفتقر الى المزيد من التحديد ، ان لم نقل بأنها فكرة تنضج بآثار (أو رواسب) أيديولوجية القرن التاسع عشر ؟ بل ألا يتورط التوسير هنا فى بعض التأملات الفلسفية النظرية ، بدلا من أن يحاول القيام بتحليلات ماركسية علمية ، فى مجال دراسة الأنظمة الاقتصادية ، والقانونية ، والأيديولوجية ، فى كنف بعض الظروف المعينة ؟ الواقع أن التوسير قد تماهى فى أنظاره العقلية ، لدرجة أنه راح يخلق فى السماء السابعة من سماوات تصورات الواسعة ، وعندئذ لم تلبث هذه التصورات أن أصبحت غير ذات مضمون ! صحيح أن التوسير يتخلى فى كتابه الأخير عن تصوره القديم للفلسفة بوصفها « نظرية الممارسة النظرية » ، ولكنه يستعيز عن هذا التعبير بتصوير آخر يقول فيه : « ان الفلسفة هي فى خاتمة المطاف صراع طبقى على مستوى النظر ! وهو يظن أنه قد استطاع - عن هذا الطريق - التخلص من « نيتشية الانسان » ! ولكن الحقيقة أن تورط التوسير فى الحديث عن « عملية » ، و « محرك » ، وما الى ذلك ، قد قاده فى النهاية الى انتهاج سبيل يشبه فى كثير من النواحي ذلك السبيل الهيجلى الحافل

بالتجريدات^١ ولعل هذا ما حدا ببعض النقاد الى القول بأن « فلسفة التصور » (أو « الماهية ») عند التوسير قد أفضت به فى خاتمة المطاف الى ضرب من « الصورية » الجوفاء التى عزلت « التاريخ » عن « الانسان » وعن « صراعه » الحقيقى لكى تقدم لنا بدلا من « الماركسية الحية » ، نظرية تاريخية لفظية حافلة بالمفاهيم الدخيلة على الماركسية نفسها ! وعلى الرغم من أن التوسير قد توهم أنه حين وضع مقولة « عملية بلا ذات » ، فإنه قد أقام حدا فاصلا بين المواقف المادية الجدلية من جهة ، والمواقف المثالية البورجوازية من جهة أخرى الا أنه فى الحقيقة لم يستطع أن يبين لنا كيف يمكن تصور تاريخ ماركسى بدون « انسان ثورى » يأخذ على عاتقه مهمة القيام بالعمل الثورى ! وحتى لو سلمنا مع التوسير بأن ماركس لم يناد فى الحقيقة بفلسفة انسانية ، فإن الذى لا شك فيه أنه قد فكر بوصفه انسانا ، وأنه قد كان مهموما بمصير أشباهه من البشر ، وأنه قد حاول (على الأقل فيما يقول دعاة) أن يعمل من أجل القيام بثورة ذات طابع انسانى ! واذن فقيم كل هذا الحرص على فصل الماركسية عن كل حركة انسانية ، وكأن فى الامكان قيام « نظرية ثورية » تكون مفصولة تماما عن كل « ممارسة ثورية » ذات طابع أيديولوجى ؟

٦ - ٢٠ الواقع أن التوسير حين ثار على مفهوم « الانسانية » (بالمعنى النظرى لهذا المصطلح) ، فإنه لم يكن يرمى من وراء ذلك الى القول (مع فوكوه مثلا) بـ « موت الانسان » ، وإنما كل ما هنالك أنه قد حرص على التمييز بين مفهوم « الاشتراكية » بوصفه مفهوما « علميا » ، ومفهوم « الانسانية » بوصفه مفهوما « أيديولوجيا » . ولكن بعض النقاد (من أنصار الماركسية نفسها) قد لاحظوا أن هذه التفرقة الحاسمة التى أقامها التوسير بين « العلم » و « الأيديولوجيا » تفرقة تعسفية ليس ما يبررها فى صميم التطور الفكرى لماركس نفسه وأية ذلك أن معرفة الواقع الاجتماعى ، والعمل على تغيير هذا الواقع الاجتماعى ، يمثلان عادة فى نظر الماركسيين « وحدة » لا انفصام لها ، بينما تجيء فلسفة التوسير لتشيع أسباب التصدع فى صميم هذه الوحدة ، وكأن صلة الفكر بالفعل قد أصبحت موضوعا لاشكالية

جديدة عند التوسير ، ومن هنا فقد راح بعض الماركسيين يتساءلون : « أين يوجد انن - فى مذهب التوسير - موقع الممارسة السياسية ؟ انها تتركز بلا شك على المعرفة ، ولكن ماذا عسى أن تكون هذه الممارسة بالقياس الى تلك المعرفة ؟ هل تكون هى عملية تطبيقها على الواقع ؟ وفى هذه الحالة ، ما الذى سيبرر عندئذ مثل هذا الانتقال الى عالم التطبيق ، وما هو نوع تلك الضرورة التى تكمن من ورائه ؟ وكيف يتسنى لفكر قد استبعد الانسان من مجاله البصرى أن يحدد الآن الموقع الحقيقى لمهمة العمل من أجل الانسان ؟ هل تكون هذه المهمة أدخل فى باب الأيديولوجيا ؟ ولو صح هذا ، فأنى لنا انن أن نهتدى الى دعامة نظرية لتأسيسها ؟ » . ومن جهة أخرى ، هل من الصحيح أن ماركس قد تخلص تماما - فى مرحلة اكتمال مذهبه - عن كل نزعة انسانية ؟ وهل اختفت كلمة « الاستلاب » نهائيا من كل مؤلفاته اللاحقة لسنة ١٨٥٧ ؟ هذا ما يرد عليه بعض الماركسيين بالسلب ، فان الملاحظات التى دونها ماركس خلال عامى ١٨٥٧ و ١٨٥٨ (التى نشرت من بعد تحت عنوان : Grundriase) قد جاءت متضمنة لعبارات كثيرة ذات طابع فلسفى ، مثل عبارة « تطور الانسان بوصفه كلا » ، وعبارة : « الموضع الشاملة بوصفها استلابا شاملا » ، فضلا عن ورود مصطلح « العمل المستلب » أكثر من عشر مرات خلال هذا البحث ، مما يدل على أن ماركس لم يتخل تماما - حتى فى مرحلته العلمية - عن تلك المصطلحات الفلسفية الأيديولوجية التى ظن التوسير أنها كانت وقفا على مؤلفات الشباب

صحيح أن ماركس قد شرع - ابتداء من سنة ١٨٥٧ - عن « العلاقات البشرية » (القائمة على علاقات الانتاج) ، بدلا من الحديث عن « الانسان » (وتحقيق الماهية البشرية أو الانسان الكلى) ، ولكن هذا الحديث العلمى عن « بنية اقتصادية » ، و « علاقات اجتماعية » ، لا يعنى - بأى حال من الأحوال - أن تكون ثمة « قطيعة ابستمولوجية » قد حدثت فى فكر ماركس ، فجعلت من فكرة « الاستلاب » أو مفهوم « الانسانية » مجرد روايب ابستمولوجية لا تمت بأدنى صلة الى صميم الفكر الماركسى العلمى - ألم يقل انجلز نفسه « انه لولا الفلسفة المثالية

الألمانية ، لما وجدت قط الاشتراكية العلمية » ؟ بل ألم يعترف
ماركس نفسه - (فى رسالة مشهورة له كتبها بتاريخ ١٦ يناير
سنة ١٨٥٨) الى رفيق دربه انجلز « أنه تصفح المنطق الهيجلى
عدة مرات ، وأنه أقاد منه الشيء الكثير » ؟ وأذن ليس الأدنى
الى الصواب أن نتصور فكر ماركس - فى تطوره المستمر - على
أنه « وحدة عضوية » ، لها متناقضاتها ، وصراعاتها ،
وارهاصات ، وانطلاقاتها ٠٠ الخ ؟ حقا ان ماركس الناضج
لا يمكن أن يكون هو بعينه ماركس الشاب ، ولكن من المؤكد أننا
حين ننترز مؤلفات ماركس الناضج من صميم علاقاتها الحية
بمؤلفات ماركس الشاب ، فأننا نرفع عنها جانباً كبيراً من
حرارتها البشرية ، وقيمتها الثورية ، لكى نحيلها الى « وثائق
علمية » جافة ، جامدة ، لا حياة فيها ولا روح ! وبينما حرص
التوسير على انكار وجود مرحلة هيجلية فى تطور ماركس
الفكرى ، نجد أن هنرى لوفيفر يؤكد أننا لن نستطيع فهم كتاب
« رأس المال » نفسه ، دون الرجوع الى فلسفة هيجل ، كما أن
من شأن مفهوم « القطيعة » ، ومفهوم « الاستيمولوجيا » أن
يهدما « الجدل الماركسى » بوصفه منهجاً ، وحركة ، وتصوراً
للحركة ، فضلاً عن أن الطابع العلمى لكتاب « رأس المال » لم
يلغ نظرية الاستلاب ، ولا فلسفة ماركس السابقة ، ولا المنطق ،
ولا المنهج الجدلى ، بل لقد جاء هذا الكتاب ليتناول من جديد كل
تلك المسائل ، محاولاً معالجتها بكيفية مغايرة ٠ هذا الى أنه
ربما كان من أخطر عيوب « القراءة التشخيصية » التى قدمها
لنا التوسير لمؤلفات ماركس ، أنها تفصل هذه المؤلفات عن
صاحبها ، وعن الوعي الذى كان موجوداً لديه عنها ، لكى تقيم
تفرقة تعسفية بين فكر ماركس الحقيقى الأصيل (أو منطق
المذهب) من جهة ، وبين فكره المسجل أو المعبر عنه (أعنى
الوعي الذى كان موجوداً لديه عن هذا الفكر) من جهة أخرى ٠
صحيح أن التوسير قد أحل منهج « القراءة » محل منهج
« التطبيق » ، محيلاً هذا المنهج الى طريقة تحليلية هى أشبه
ما تكون بما يفعله المحلل النفسانى حين يتخذ من بعض الكلمات
الرسلة ، والهفوات اللسانية . والفلتات العفوية أسساً علمية
يبنى عليها كل تشخيصه للمرض ، دون الالتفات الى الكلام

الصريح ، والعبارات الواضحة ، والتقارير العلنية ، ولكن من المؤكد أن مثل هذه « القراءة التشخيصية » قد لا تخلو من مخاطر ، ومزالق ، ومآزق ، خصوصا حين يجيء « المحلل » فيتكلم هو بدلا من أن « ينصت » الى المريض . أو حين يعمد الى اسقاط آرائه الخاصة على الشخصية التي يريد تحليلها ! فنحن نعرف كيف أن الكثير من النقاد قد وجدوا في تأويل التوسير البنيوي للفلسفة الماركسية مجرد محاولة ابستمولوجية جديدة لا تنتمي في صميمها الى روح « المادية التاريخية » في صورتها الجدلية ، وانما هي أقرب بالأحرى الى النزعات « العلمية المتطرفة » في لباس شبه - ماركسي !

والحق أنه اذا كان ثمة مشكلة لا تكاد تجد لها حلا لدى التوسير ، فتلك هي مشكلة « وضع الفلسفة » ، داخل هذا المذهب البنيوي . وهنا . يحق لنا أن نتساءل : « لماذا يأبى التوسير ألا أن يعد « العلم » بمثابة المشروع الأوحد للمعرفة ؟ » ولماذا يتصور ألا يكون هناك سوى نمط واحد - أو نموذج واحد - للمعقولية ؟ السنا نجد لدى التوسير - كما سبق أن لاحظنا لدى كل من ليفي اشتراوس وفوكوه - (على الرغم من كل ما قد يكون بينهم من اختلافات أو أوجه شبه) نفس الموقف الكانطي الذي يثير مشكلة شروط امكانية العلم ؟ ولكن ، أليس من حقنا أن نعجب لتلك « الكانطية » العصرية التي ترفض كلا من « الذات الترنسندنتالية » من جهة ، و « الفلسفة العملية » الكانطية من جهة أخرى ؟ أنه لمن الواضح أنه ليس في وسع مثل هذا « المشروع العلمي » أن يتعقل ذاته ، دون أن يتعقل في الآن نفسه شروطه ، وامكانيته . ولكن ، هل يكون غي وسع مثل هذه الفلسفة الجديدة (التي تعود الى الظهور على هذا النحو) أن تصبح هي نفسها نظاما علميا محضا ، وأن تستمر في رفضها لكل تساؤل حول « الذات » التي عملت على ايجادها ؟ ! لا شك أن أية اجابة على هذا التساؤل لا بد من أن تجيء غامضة ملتبسة : إذ أنه يكفي أن نقوم باقحام « الذات » الابستمولوجية ، حتى نكون بذلك قد أقحمنا في الوقت نفسه شيئا آخر أكثر منها ! حقا أن « المعرفة » تتكفل بالاجابة عن نفسها ، ولكن ليس على « الانسان » نفسه أن يتكفل بالاجابة

عن كل من « ذاته » من جهة ، و « المعرفة » من جهة أخرى ؟ !
وبعبارة أخرى : هل يكون فى الامكان فصل « المشروع العلمى »
(بالمعنى الكانتى) فصلا جذريا عن « المشروع العلمى » (بالمعنى
الكانتى) أيضا ؟ ٠٠٠ اننا قد لا نجد مانعا من التسليم مع
التوسيع بأن « العلم » عند ماركس هو هذا الكشف البنىوى ؛
ولكن كيف لنا أن نتجنب اثارة التساؤل حول دلالة هذا الكشف
أو معنى ذلك العلم ؛ وماذا عسى أن يكون « العلم » - فى خاتمة
المطاف - ان لم يتم تعقله (على حد تعبير كانت نفسه) بالنظر
الى « انصير الكلى (أو الغاية الشاملة) للانسان » نفسه ؟ !

بقيت كلمة أخيرة لا بد لنا من أن نقولها ، قبل أن نختم الحديث
عن هذه « البنىوية الماركسية » التى شاعت أن تجر ماركس الى
مضمار الاستمولوجيا المعاصرة باسم دعوى التأسيس النظرى
(أو العلمى) للحركة المادية الجدلية . وربما كان من بعض
مزايى هذا الاتجاه أنه يثبت لنا بكل وضوح أن مفهوم « البنية »
مرتبط ارتباطا ضروريا بنظرية ما فى « المعرفة » ، والواقع أنه
إذا كانت البنىوية الفلسفية قد عملت على قطع وشائج القربى
بين « المعرفة » و « الوجود » ، فما ذلك الا لأن نظرية المعرفة (عند
التوسيع) لم تعد مجرد قراءة ساذجة لتجلي « المعنى »
l'épiphanie du sens . ولما كانت « المعرفة » هى بمثابة « بنية »
منتجة (بفتح الجيم) ، فانها تمثل نسقا مغلقا له نظامه الخاص ،
ونظرية تدين بصحتها ومعناها لكمون (أو محايثة) « العلية
البنىوية » فيها . وقد سبق لنا أن رأينا كيف علق التوسيع أهمية
كبرى على هذه « العلية البنىوية » ، التى قال عنها انها
تمثل مسألة خطيرة سيكون لها شأن فى الدراسات الفلسفية
خلال الفترة المقبلة من تاريخ الفكر المعاصر . وبعد ان كان
الأقدمون يقولون : « فى البدء كانت الكلمة » (أو فى البدء كان
الفعل) ، أصبح التوسيع يقول : « فى البدء كانت البنية » !
جل ! فان كل شيء بالبنية وفى البنية ؛ وكاننا بازاء « مقال .
بلا » ذات » ، أو « كلام » لا شخصى ملتف تماما حول ذاته ، دون
أن يكون فيه أدنى موضع للانسان ، بما لديه من « حرية » أو
« لوغوس » !!

الفهرس

الإهداء : صفحة ٤ - ٦

تصدير : من ص ٧ الى ٢٢

مقدمة : من ص ٢٣ الى ٣١

الفصل الأول : ما هي « البنية » ؟ ص ٣٢ الى ٤٤

البنية هي « القانون » الذي يفسر تكوين الشيء ومعقوليته ، أنها نسق من التحولات له قرانينه الخاصة باعتباره نسقا يتميز بثلاث خصائص : الكلية والتحولات والتنظيم الذاتي . كل تحول في أحد عناصر البنية يحدث تحولاً في باقى العناصر الأخرى . البنية هي القانون الذي يحكم تكون المجاميع الكلية من جهة ومعقولة تلك المجاميع من جهة أخرى . مفهوم البنية هو مفهوم العلاقات الباطنة الثابتة التى تقدم الكل على أجزائه بحيث لا يفهم هذا الجزء خارج الوضع الذى يشغله داخل المنظومة الكلية . دراسة البنية انحياز الى السكونى فى مقابل التطورى .

البنية فى ميدان اللسانيات ص ٤٥

الفصل الثانى : البنىوية اللغوية ص ٤٧ الى ٧٨

العالم اللغوى (فردى) فردينان دى سوسير هو الأب الحقيقى للحركة البنىوية الحديثة . ميز دى سوسير بين اللغة والكلام وعد اللغة نظاما اجتماعيا مستقلا عن الفرد ، والكلام هو التحقيق العيى الفردى للغة التى هى نسق عضوى منظم من العلاقات . العلامة هى الكل المتألف من الدال والمدلول . ينبغى أن تتم دراسة اللغة بمنهج سكونى لاتطورى فما دامت اللغة بنية أو نسقا رمزيا فلا بد من التسليم بأنها لا تنطوى على أى بعد تاريخى . وحين تحدث دى سوسير عن الطابع الاعتبارى للعلامة اللفظية فقد كان يقصد أن للمعنى بعدا اجتماعيا اصطلاحيا .

أما بلومفيلد فقد أراد تطوير اللغويات البنىوية باقامة لسانيات وصفية وقد حققت البنىوية تقدما هاما بظهور الفونولوجيا التى رمت الى الكشف عن « نسق العلاقات » التى تنطوى على وظيفة داخل التنظيم اللغوى لآى « دال » رغم الاختلاف فى فهم « البنية » فان هذه تمثل مناسخا فكريا أكثر مما تؤلف مذهباً موحداً متجانساً .

البنية فى ميدان الأنثروبولوجيا

الفصل الثالث : البنىوية الأنثروبولوجية ص ٨٠ الى ١٢٠

البنىوية عند كلود ليفشترأوس « إبستمولوجيا » أو نظريات نقدية لكنها ليست « نظرية » . البنية ليست واقعا « تجريبييا » بل واقعا كليا يقبع وراء المعطيات المباشرة ، هنا يقترب شتراوس من أفلاطون و « كانت » .

البنية ذات طبيعة لاشعورية رمزية تمكن من رد الكثرة من المظاهر الى « أنسقة » تكشف عن معنى أضفاه الانسان عليها عبر حياته . ومقارنة هذه الأنسقة أو البنى الفوقية ستكشف عن نظام صارم يحكمها ، نظام بقى مجهولا لدينا حتى الآن .

استندت بنىوية شتراوس الى تمييز بين المظهر والبنية أو بين الصورة والمضمون . وتكمن إصالة هذا التمييز فى الطريقة التى تصور بها العلاقة القائمة بين الصورة والمضمون ومن هنا تصوير البنىوية نظرية فى المعرفة .

بهذه المنهج مجى شتراوس يحطم التقابلات المصطنعة بين السحر والعلم . فكل من الهذين ليس سوى فعالية انسانية تهدف الى التصدى للعالم والعمل على تكوين إلتيات . وبينما يستخدم التفكير السبرى « بواقى الأحداث » يصنع التفكير العلمى أحداثه الخاصة .

: ان رفض شتراوس لأولوية التاريخ رفض لأن تكون الصدارة للمبدد الزمانى على البعد المكاني . ان تصور الأحداث متعاقبة متطورة . يوقع الفيلسوف فى خطأ تخيل ، اتصال ، مزعوم يسميه بالتقدم علما بأن هذا القتابع أو التقدم ناجم عن وصفه هو للأحداث وتفسيره لها . لا يرفض شتراوس فكرة التقدم ذاتها بقدر ما يرفض مفهومها معينا للتقدم الذى هو عنده طفرات منفصلة وتراكمات لضربات من الحظ السعيد فى عملية يناصب المكنات ، لكن التقدم لا يتضمن فى رأى شتراوس اتصالا فى مجرى الأحداث .

ان مفهوم الانسان لا بد أن يموت فى عالم البنىوية . وكما بدأ العالم بدون انسان فسوف ينتهى بدونه أيضا . لم تعمل « الانسانية » الا على بث الاضطراب فى النظام الأسمى . ان موت « الانسانية » يحمل فى طياته ايمانا خفيا بانسانية جديدة تقدم العالم على الحياة .

البنية فى ميدان « الإستيمولوجيا » وتاريخ الثقافة

الفصل الرابع : البنىوية الثقافية ص ١٢٢ الى ١٧٠

انطلقت بنىوية فوكو الثقافية من معادلة تقول ان البنية = اللاشعور = الرمز = النموذج = اللغة .

تبين دراسة تاريخ الجنون كيف اعتبرته الثقافة الأوروبية انحرافا فاقصت المريض من مجتمعا ورقضت بالتالى ان تتعرف على ذاتها فى تلك الصورة المرضية .

ليس الجنون - فى رأى فوكو - كيانا مستقلا بل علاقة موجودة فى صميم الواقع الاجتماعى . وليس العقل والجنون واقعيتين مستقلتين . بل هما منطقتان حددهما المجتمع نفسه . وبهذا فان تسجيل تاريخ الجنون فى الثقافة الغربية يعنى

وضع تاريخ بنى للأفكار والأنظمة والإجراءات القانونية والبوليسية والمفاهيم العلمية المتصلة بهذه الظاهرة .

يستعى فوكوه ، كما يفعل عالم الآثار الى دراسة لغة وأرشيف كل عصر ليكشف عن بنيته الأستمولوجية الكامنة وراء مفاهيمه ومعارفه . ان تطور الطب قد اقتدرن بتحول لغوى من « ماذا عندك » الى « أين تشعر بالألم » ؟
ليست « العلوم الإنسانية » علوما ، بل ضربا من المعرفة تولد بفضل انشاء الثقافة الأوروبية فى القرن التاسع عشر لموجونا أطلقت عليه اسم « الانسان » . أن الإنسان الذى توزعت معرفته علوم الأحياء والفيزياء وعلم النفس والاجتماع والأنتولوجيا قد فقد هويته . بحيث صار فى وسعنا اليوم أن نعلن موت « الانسان » الذى هو تجريدات فى حقول من العلم والمعرفة ، أما « الانسان العيى » فقد ولى الذى غير رجعة .

عاد فوكوه الى دراسة مجال المعرفة كما يكشف عنه المقال أو الحديث . وهولا الى مجموعة القواعد أو البنية التى يخضع لها ، دون افساء أى ضرب من الاستمرارية عليه .

البنية فى ميدان التحليل النفسى الفصل الخامس : البنىوية السيكولوجية ص ١٧٢ الى ٢٠٩

تحقق على يدى لاكان . التقاء المنهج البنئوى بمنهج التحليل النفسى ، وقد اتهم لاكان الفرويديين الجدد بأنهم غرياء على فرويد وطالب بالعودة من جديد الى واضح التحليل النفسى . لا يهدف لاكان الى تقديم تفسير جديد للتحليل النفسى بل الى الكشف عن أهمية دراسة اللاشعور الفرويدى باعتباره « لغة » ذات « بنية » خاصة .

تكشف هذه المحاولة عما بين لغة اللاشعور والحلم من علاقات تكون بنيتها الخاصة .

اللاشعور « يتكلم » فى كل مكان : فى الأحلام وفى الأمراض النفسية حيث يمثل عرض المرض دالا لا مدلولا ، وفى الجنون أيضا الذى هو كلام لا ينجح صاحبه فى ايصاله بوضوح انه قول لا تنطبق فيه الذات بقدر ما هو قول ينطق باسمها .

لا تصنع الذات نفسها لأنها نتاج النظام الرمزى أو اللغة . والوظيفة الرمزية هى العلة الكافية التى تحدد كل وجودنا ، فكانما هى البنية القصوى التى تتحكم فى كل أنشطتنا .

وعليه فان فهم هذه البنية هو المدخل الحقيقى الى فهم الذات الانسانية فى شعورها ولاشعورها . ان الانسان يتكلم لأن الرمز قد خلق منه « انسانا » فالنظام الرمزى ينشئ الذات لكى لا يلبث أن يقتادها الى شبابه . ان سر قوة الرمز تكمن فى أن اللاشعور بنية تشبه بنية اللغة فبالكلام يصير اللاشعور شعورا ، و« يفهم »

عبر عملية « حل الشفرة » الخاصة ببنيتها • ان من أهم خصائص لغة اللاشعور :
الاستعارة والكتاتبة •

الاستعارة تحل لفظا محل آخر ، وتشير الكتاتبة الى جزء من الموضوع على انه يمثل الكل • وتقابل الاستعارة الكتب ، وتقابل الكتاتبة التحويل • والانطلاق من مثل هذا التحليل للغوى هو وحده الذى يظهرنا على منطلق اللاشعور •
لا تمثل الرمزية اللغوية للاشعور ظاهرة لغوية بالمعنى الدقيق للكلمة وإنما هى ظاهرة عامة مشتركة بين العديد من الثقافات ، فعملية التحويل والتكثيف تعملان على مستوى الصورة الحسية لا مستوى النطق الصوتى أو التعبير الدلالى ورمزية اللاشعور ليست لغوية بل كلامية ، رمزية لا تعترف بمقولات التناقض والتعارض •

شك تلاميذ لاكان نفسه فى مدى امكانية تطبيق النموذج اللغوى فى مضمار التحليل النفسى ، لأنه لا يؤدى الا الى بعض المظاهر السطحية للاشعور الفرويدى • ان بنيوية لاكان نزعة لانسانية تضخى بالذات لحساب البنية فتقضى على الانسان ، الذى صار نتاج البنية اللاشعورية • ان هذه البنيوية فى أحسن الأحوال فرضية تساعد على الاستمرار فى البحث ، لكنها ليست غفيدة أو نظرية نهائية فى مجال التحليل النفسى للاشعور •

البنية فى ميدان الماركسية

الفصل السادس : البنيوية الماركسية ص ٢١٢ الى ٢٥٨

وضع التوسير من خلال قراءة ماركس دعائم بنيوية ماركسية ذات طابع علمى لا ايدىولوجى ، لقد منح التوسير الماركسية النظرية الابستمولوجية التى كانت تفتقر اليها فى نظره •

الخطوة الاولى : تخليص الجدل الماركسى من براثن الجدل الهيجلى • والخطوة الثانية اكتشاف الدور الابستمولوجى الذى لعبته فكرة البنية فى تفكير ماركس العلمى خلال المرحلة الأخيرة فى تطوره العقلى • لم تزل الماركسية ناقصة حتى اليوم وينبغى أن يتجه جهد الماركسيين نحو اكمالها لا نحو تقصيل واجترار ما أرسيت دعائمه منها • ينبغى أن يقرأ ماركس على نحو ما كان فرويد يقرأ الحقيقة وسط خليط أحلام مرضاه وأعراض جنونهم • ان هذه قراءة تحل الشفرة وتتجاوزها الى مدلولها • ان ماركس لم يكون اشكاليته الخاصة الا من خلال كشفه للأعيب اللفظية التى انطوت عليها اشكاليات من أخذ عنهم واستشهد بهم دون أن يفتنوا هم أنفسهم الى هذه الاشكاليات أو يكونوا على وعى بها • أهم ما فى الماركسية مقالها الايدىولوجى ومقالها العلمى • وتتركز قيمة الماركسية فيما يقول التوسير فى انها استطاعت أن تنقل الفلسفة بأمرها من الوضع الايدىولوجى الى الوضع العلمى عبر المادية الجدلية • ان الفكرة الرئيسية فى

المادية الجدلية هي فكرة « المجالات » على كافة مستوياتها • ان لكل مستوى من الممارسة كما يرى ماركس بنية مستقلة نسبيا ، ويتحدد « الكل الاجتماعي » بالبنية المعقدة المكونة من الترابط المنتظم للمستويات البنوية كلها وليست الممارسة الاقتصادية وحدها هي المحدد لهذا الكل •

تلعب البنية - في الاقتصاد - الدور الرئيسي في توزيع الأدوار على الأفراد ، وليس المهم في الاقتصاد الأفراد أو الموضوعات الحقيقية بل المواقع « الأماكن » القائمة في مجال طوبولوجي بنائي يتم تحديده من جانب العلاقات الانتاجية وهي علاقات لبنية معينة •

يتحدد النظام الاجتماعي عند ماركس من خلال عناصر وعلاقات اقتصادية لا تظهر على نحو ما يقضى به الديالكتيك الهيجلي الزائف •

لقد جعل التوسير الواقع في نظر الماركسية بنويا وليس ديالكتيكيا • مفهوم « الواحدية » ليس المفهوم الايديولوجي الغريب عن الماركسية كما يرى التوسير ، بل مفهوم « الانسانية » غريب عنها ايضا فالمفهوم الأخير يشير الى موجودات دون أن يضع بين أيدينا ماهية تلك الموجودات •

ان مفهوم « الانسانية » القائم على وجود « طبيعة بشرية » عامة مفهوم مثالي بورجوازي صفى ماركس حسابه معه ، في مرحلة متقدمة من تطوره العقلي •

« اللا انسانية » هي شرط الامكانية المطلقة للمعرفة الايجابية للعالم البشري نفسه • ان « الانسانية » ايديولوجيا فلسفة لاماركسية والايديولوجيا جزء لا يتجزأ من صميم كل كيان اجتماعي : قد تتغير الأشكال الايديولوجية في مجتمع ما أو يختفي بعضها ، أو تتحول الوظيفة التي تقوم بها بعض هذه الأشكال ، لكن الايديولوجيا لا تختفي من المجتمع • للايديولوجية بنية تحكم حتى الذين يخترعونها لمصالح طبقتهم فهي ليست شكلا من اشكال وعى البشر الذين يعيشونها ، بل هي موضوع من موضوعات عالمهم •

الايديولوجيا ظاهرة لا تكون شعورية الا على شرط أن تكون لاشعورية • الايديولوجيا قبل الماركسية تمثل زائف للواقع الاجتماعي يرمى الى ايها المستغلين بأنهم أحرار لاستيقائهم في بنياتهم وأوضاعهم الحالية داخل النظام الطبقي •

ان التفرقة بين العلم والايديولوجيا تعسفية ليس لها ما يبررها في صميم التطور الفكري لماركس نفسه ، ذلك ان معرفة الواقع الاجتماعي والعمل على تغييره يمثلان وحدة لا انفصام لها عند الماركسيين •

فهرس تحليلي : ص ٢٦٠

تصويبات

الصفحة	سطر	الخطا	الصواب
١٩٧	٢٧	العلم	المعلم
١٩٨	١٦	ومن هذا	ومن هنا
١٩٩	٣٢	« عصاب حصارى »	« عصاب حصارى »
٢٠٩	١٠	إن لم تقل	إن لم نقل
٢١٣	٢٤	بريولا	لا بريولا
٢١٧	١٥	الحديث الآخر	ذلك الحديث الآخر
٢٢٥	١٢	في « المخطوطات »	في « المخطوطات »
٢٢٦	١٧	مادته	مادته الأولى ، ولهذا فإنها
			تطلق على المعرفه اسم
٢٢٩	٥	بوجود « بنية	بوجود « بنية
٢٣٩	٢١	الهيكل التي أملت	الهيكل هي التي أملت
٢٣١	١٨	« العلية المحاطية »	« العلية المحاطية »
٢٣٣	٩	« وحدة الأضواء »	« وحدة الأضداد »
٢٣٤	٢١	« الاقتصاد	« الاقتصاد »
٢٣٤	٢٣	على اعتبار أن	(على اعتبار أن
٢٣٨	٧	التميز للإشارة	التميز للإشارة
٢٣٩	٦	يطرح	يَطْرَح
٢٤٣	٢٤	ثلاث	ثلاثة
٢٤٣	٢٦	نشاط = اقتصادي	نشاط اقتصادي
٢٤٥	٤	الاعتراض	الاعتراض
٢٤٥	١٥	(أو « الشعور »	(أو « الشعور »
٢٤٨	٢٠	بنمثل	بنمثل
٢٥١	٧	تضطلع ، مهمة	تضطلع بمهمة
٢٥١	١٧	« اللتيشية »	« القتيشية »
٢٥١	٢٨	وهكذا انتهى	وهكذا تنتهى
٢٥٢	٢٢	التوسيع	التوسيع
٢٥٤	٢٣	ما	ليس لها ما
٢٥٥	٢٤	ن	ن

مشكلات فلسفية

للدكتور زكريا إبراهيم

- ١ - مشكلة الحرية .
- ٢ - مشكلة الإنسان .
- ٣ - مشكلة الفن .
- ٤ - مشكلة الفلسفة .
- ٥ - مشكلة الحب .
- ٦ - المشكلة الخلقية .
- ٧ - مشكلة الحياة .
- ٨ - مشكلة البنية .

Bibliotheca Alexandrina



0451041

الشمس ١٢٠ قرشا

دار مصر للطباعة

سميد جودة السحار وشركاه